

Kulttuurien välinen emansipaation teologia. Paul S. Chungin postmoderni Luther-tulkinta

Minna Mannert
Ekumeniikan pro gradu -tutkielma
Huhtikuu 2010

HELSINGIN YLIOPISTO – HELSINGFORS UNIVERSITET		
Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion teologinen tiedekunta		Laitos – Institution systemaattisen teologian laitos
Tekijä – Författare Mannert, Minna Maria Katariina		
Työn nimi – Arbetets titel Kulttuurien välinen emansipaation teologia. Paul S. Chungin postmoderni Luther-tulkinta.		
Oppiaine – Läroämne Ekumeniikka		
Työn laji – Arbetets art pro gradu	Aika – Datum 16.4.2010	Sivumäärä – Sidoantal 103 s.
Tiivistelmä – Referat <p>Martin Lutherin teologiaa on käsitelty laajasti viimeaikaisessa ekumeenisessa keskustelussa. Kansainvälisesti on noussut esiin tarve määritellä Lutherin merkitystä postmodernissa globaalissa kontekstissa. Tutkielmani käsittelee Paul S. Chungin aasialaista Luther-tulkintaa. Chung ottaa käsittelyyn monia suomalaisen Luther-tutkimuksenkin käsittelemiä teemoja, kuten Lutherin ristin teologian, triniteetin ja vanhurskauttamisen teologian. Teemoja kontekstualisoidaan postmoderniin kulttuurikontekstiin. Niitä tuodaan myös dialogiin aasialaisen uskontoperinteen, erityisesti buddhalaisuuden kanssa. Keskeinen vuoropuhelun aihe on buddhalainen käsitys kärsimyksestä, <i>dukkha</i> ja sen vertailu Lutherin ristin teologiaan. Tutkielmassa Chungin teologiaa lähestytään tutkielmassa neljän kysymyksen kautta: (1) Mitkä ovat Chungin teologian lähtökohdat ja edellytykset? (2) Mitä Lutherin teologian osa-alueita Chung pitää keskeisinä uskontojen välisen dialogin kannalta? (3) Miten Chung syventää näitä teemoja aasialaisen uskontoperinteen ja viisauden avulla? (4) Mitä uudistustoiveita Chungin Luther-tulkinta asettaa ekklesiologialle sekä käsityksille kirkon missiosta ja diakoniasta? Keskeinen tutkimustulokseni on, että Chung johtaa Lutherin teologiasta perusteen määrittellä kirkko diakonisen opetuslapseuden pohjalta. Lutherin ristin teologia on avain, jonka kautta kristittyä ja teologiaa kutsutaan avoimuuteen erilaisuutta kohtaan ja solidaarisuuteen kärsiviä lähimmäisiä kohtaan. Chungin teologiassa Lutherin vanhurskauttamisen käsite saa myös maanpäällisen oikeudenmukaisuuden merkityksiä. Teologian tulee pyrkiä kriittiseen itsereflektioon suhteessa menneisyyteen ja nykypäivään ja etsiä rekonsiliaatiota suhteessa kolonialismin ja modernismin kielteisiin seurausvaikutuksiin. Diakonian ja mission kontekstiksi tulee Chungin teologiassa globalisaatio ja monikulttuurisuus. Diakonian ja mission uudelleenmäärittelyssään Chung ehdottaa myös uskontojen välistä dialogia yhdeksi niiden osa-alueeksi. Chung nojautuu Barthin epäsäännöllisen dogmatiikkaan ja Bonhoefferin solidaarisuusristologiaan teologiaan etsiessään uskontoteologian mallia, jossa on avoimuutta köyhyyden todellisuuden ja uskonnollisen erilaisuuden ymmärtämiselle. Uskontoteologisella kartalla Chung voidaan luokitella kristologiseksi universalistiksi.</p>		
Avainsanat – Nyckelord Luther-tutkimus, kontekstuaalinen teologia, vapautuksen teologia, uskontodialogi--buddhalaisuus—kristinusk		
Säilytyspaikka – Förvaringställe Teologisen tiedekunnan kirjasto		
Muita tietoja		

1. JOHDANTO	0
2. POSTMODERNI MAAILMA, USKONNOT JA TOISEUS	2
2.1 PAUL S.CHUNG	2
2.2 GLOBAALI KRISTINUSKO JA USKONTOTEOLOGiset PARADIGMAT	3
2.3 SYRJÄYTYMINEN JA VAPAUTUS POSTMODERNISSA KULTTUURIKONTEKSTISSA	12
2.3.1 MINJUNG-TEOLOGIA	14
2.4. LUTHERIN TEOLOGIAN PERUSPIIRTEITÄ	17
2.4.1 RISTIN TEOLOGIA	17
2.4.2 LUTHERIN YHTEISKUNTAOPPI	20
3. MARTIN LUTHER JA BUDDHALAISUUS	28
3.1 DIALOGIN EDELLYTYKSET POSTMODERNISSA KULTTUURIKONTEKSTISSA	29
3.2 LUTHERIN VANHURSKAUTTAMISEN TEOLOGIAN SOVELLUKSIA	37
3.3 RISTIN TEOLOGIAN SOVELLUTUKSIA	43
3.4 LUTHER JA AASIALAINEN TRINITEETIN TEOLOGIA	54
3.5 YHTEENVETO	60
4. KIRKON MISSIO, DIAKONIA JA REKONSILIAATIO	63
4.1 CHUNGIN KÄSITYS DIAKONIASTA	66
4.2 GLOBALISAATIO DIAKONIAN KONTEKSTINA	72
4.3 CHUNGIN KÄSITYS MISSIOSTA	79
4.4 BARTH, BONHOEFFER JA AASIALAINEN VIISAUS	80
4.5 YHTEENVETO	89
5. JOHTOPÄÄTÖKSET	90
LÄHDE- JA KIRJALLISUUSLUETTELO	100
LYHENTEET	100
LÄHTEET	100
KIRJALLISUUS	100

1. Johdanto

Martin Lutherin (1483-1546) teologia on ajankohtainen teema kansainvälisessä ekumeenisessa keskustelussa, ja sitä on käsitelty viime vuosikymmeninä esimerkiksi keskustelussa vanhurskauttamisopista, eurooppalaisessa ekumeenisessa ja poliittisessa teologiassa sekä vapautuksen teologiassa. Suomalainen Luther-tutkimus on pyrkinyt hermeneuttiseen ja kriittiseen otteeseen selvittäessään Lutherin alkuperäisten ajattelumuotojen perusteita. Tutkimus on keskittynyt Lutherin omien tekstien ja ajatuskulkujen selvittämiseen. Myös Lutherin eettisen ja yhteiskunnallisen ajattelun perusteita on selvitetty. Esimerkiksi Antti Raunio kuvaa Lutherin teologiaa käsittelevässä oppikirjassa löytöään siitä, että Lutherin yhteiskunta-ajattelun taustalla on johdonmukainen ajatusrakenne, johon kuuluu esimerkiksi ajatus yhteiskunnasta Jumalan lahjoittavan työn välineenä.¹ Lutherin yhteiskunta-ajattelua ei kuitenkaan ole nimetty keskeiseksi viimeaikaisen kotimaisen Luther-tutkimuksen osa-alueeksi ehkä sen vuoksi, että Lutherin yhteiskunnalliset näkemykset näyttäytyvät monesti tilannesidonnaisina, ristiriitaisina tai epäjohdonmukaisina.² Tämä ei kuitenkaan merkitse sitä, etteikö Lutherin teologialla olisi perustavanlaatuista relevanssia luterilaiselle identiteetille ja etteikö luterilaisuuden perusajatuksia näin ollen jatkuvasti käytettäisi ja tulkittaisi erilaisten yhteiskunnallisten ratkaisujen perusteluna.

Koska Lutherin teologia ja luterilaisuus ovat globaali, kasvava alue ja luterilaisuuden painopiste on selkeästi siirtymässä kolmanteen maailmaan, on mielestäni ajankohtaista ja merkittävää tutkia systemaattisen teologian keinoin sellaisia kysymyksiä, jotka liittyvät Lutherin teologian nykytulkintoihin.

Tämän tutkielman aiheena on korealaissyntyisen Paul S. Chungin aasialainen Luther-tulkinta. Nyt käsillä oleva aihe tuo Lutherin ja hänen teologisen perintönsä uskontoteologian tutkimuskohteeksi.³

Tutkimuskysymykseni ovat:

- 1) Mitkä ovat Chungin teologian lähtökohdat ja edellytykset?
- 2) Mitä Lutherin teologian osa-alueita Chung pitää keskeisinä uskontojen välisen dialogin kannalta?

¹ Raunio, 2001, 292.

² Raunio, 2001, 292. Kansainvälistä keskustelua Lutherin teologian yhteiskunnallisesta merkityksestä käydään enenevässä määrin, esimerkiksi artikkelikokoelmassa *The Global Luther. Theologian for Modern Times*. Ed. Christine Helmer. Fortress Press: Minneapolis. 2009.

³ FML, 62.

- 3) Miten Chung syventää näitä teemoja aasialaisen uskontoperinteen ja viisauden avulla?
- 4) Mitä uudistustoiveita Chungin Luther-tulkinta asettaa ekklesiologialle sekä käsityksille kirkon missiosta ja diakoniasta?

Tämä tutkielma sijoittuu ekumeniikan osa-alueeksi nimetyn uskontoteologian alaan. Uskontoteologialla pyritään tutkimaan uskontojen välisen dialogin perusteita ja edellytyksiä. Uskontojen välinen dialogi on yksi tämänhetkisen ekumeenisen keskustelun ydinkysymyksistä.⁴ Uskontoteologia on 1990-luvulta lähtien erotettu omaksi teologiseksi tieteenalaksi, jonka lähitieteitä ovat ekumeniikka, missiologia ja uskontotiede. Uskontoteologia pyrkii tarkastelemaan eri uskontoja ja niiden merkitystä kristillisen ajattelun perspektiivistä. Tutkimusote on uskontotieteestä poiketen systemaattisteologinen. Missiologiasta uskontoteologia erottuu siten, että se pyrkii suhtautumaan eri uskontojen totuusvaatimuksiin puhtaasti akateemisesti, jolloin kirkon missio on yksi teema muiden joukossa.⁵ Uskontoteologian tutkimusotetta voidaan luonnehtia induktiiviseksi ja hermeneuttiseksi ja sen pohtimat kysymykset liittyvät kristologiaan ja ekklesiologiaan. Komulainen näkee uskontoteologiassa metodista sukulaisuutta vapautuksen teologiaan, jossa painopiste on siirretty teoriasta praksikseen.⁶

Chungin tavoite on etsiä yhtäläisyyksiä ja eroavaisuuksia eri uskontoperinteiden välillä. Hänen teologiansa tuo reformaation perinnön vuoropuheluun aasialaisen spiritualiteetin, erityisesti buddhalaisuuden kanssa. Chungin pyrkimyksenä on hermeneuttisen horisontin laajentaminen niin kristittyjen kuin buddhalaistenkin lukijoiden keskuudessa. Chungin teologia tunnustaa kontekstinsa vaikutuksen: teologia rakentuu kahden, aasialaisesta kontekstista nousevan yhteiskunnallisen todellisuuden ehdoilla; uskontojen rinnakkaineloa ja köyhyyden.⁷ Latinalaisen Amerikan vapautuksen teologia on käsitellyt Lutherin teologian antia esimerkiksi köyhyyden ja koulutuksen kysymyksissä. Vapautuksen teologian analyysi on kuitenkin Chungin mielestä postmodernille maailmalle riittämätön, jos ei oteta huomioon

⁴ WCC, 2005,90.

⁵ Uskontoteologian määrittelystä ja suhteesta lähitieteisiin tarkemmin Komulainen, 2002, 136-7.

⁶ Komulainen, 2002, 129-130.

⁷ Köyhyyden ja uskonnollisuuden merkitykseen aasialaisen teologian reuna-alueella on kiinnittänyt aiemmin huomiota mm. srilankalainen katolinen jesuiitta Aloysius Pieris. (esim. Ferm, 1988, 97.)

monikulttuurisuuden ja rinnakkain elävien uskontojen todellisuutta. Tämä kokemus nousee erityisesti Aasian kontekstista käsin, jossa ihmisten elämäntodellisuuksia määrittää toisaalta köyhyys, toisaalta vahva uskonnollisuus ja erilaisten uskonnollisten perinteiden rinnakkainelo.⁸ Tämän vuoksi Chung päätyy käsittelemään ja uudelleen määrittelemään myös ekklesiologiaa, diakonian teologiaa ja käsitystä kirkon missiosta.

Chungin uskontoteologinen näkemys sijoittuu uskontoteologista keskustelua viime vuosituhaten loppupuolella hallinneen kolmijaon (inklusiivismi-eksklusiivismi-pluralismi) ulkopuolelle ja sijoittuu nk.postpluralististen vaihtoehtojen joukkoon. Sitoutumisen ja pluralismin välisen jännitteen ratkaisuun ei uskontoteologian erilaisista pyrkimyksistä huolimatta ole löytynyt viime vuosikymmeninä luontevaa tapaa, ja Chung pyrkii omalta osaltaan ratkaisemaan tämän ongelman.

Paul S. Chungia ei ole juurikaan käsitelty suomenkielisessä teologisessa keskustelussa. Uskallan väittää, että tämä tutkielma on ensimmäinen suomenkielinen teologinen julkaisu, jossa hakusanoina ovat Luther, vapautuksen teologia ja uskontoteologia. Aihepiirinä Chungin teologia on laaja, joten pro gradu-laajuisen tutkielman avulla on mielekästä selvittää Chungin ajattelun perusteita keskittymällä kahteen teokseen ja muutamiin artikkeleihin.

Chung kertoo, että hänen hermeneuttisen arviointinsa kohteeksi ovat päätyneet erityisesti kärsimyksen ja oikeudenmukaisuuden kysymykset. Tähän on vaikuttanut hänen oma kokemuksensa monikulttuurisesta kontekstista ja kärsivien rinnalla kulkemisesta esimerkiksi monikulttuurisen työn pappina. Postmodernissa tieteentekemisessä olennaista on tunnistaa oman ajattelunsa lähtökohtia ja kontekstinsa merkitystä, joka vaikuttaa kysymyksenasetteluihin ja tutkimuksellisiin valintoihin. Tunnistan omissa lähtökohdissani – ja suhtautumisessani kärsimyksen ja toiseuden tematiikkaan - jotakin samaa kuin Chungilla. Teologialla voi ja saa mielestäni olla eettinen imperatiivi, joka tässä tapauksessa tarkoittaa inhimillisen kärsimyksen tunnistamista ja nostamista teologisen arvioinnin keskiöön.

En voi kiistää oman taustani ja teologisen ajatteluni vaikutusta tämän tutkielman muovautumisen. Olen tämän tutkielman teon ajan tehnyt päivätyötä kotimaisen ja kansainvälisen diakonian kehittämisen parissa esimerkiksi Kirkon

⁸ MLB, 5-6.

Ulkomaanavun Changemaker-verkoston⁹ perustajana ja Yhteisvastuukeräyksen koulutussuunnittelijana. Työtehtävissäni olen etsinyt vastauksia esimerkiksi sellaisiin kysymyksiin, kuten miksi luterilainen kirkko voi ja sen pitää puolustaa maahanmuuttajien työllistymistä Suomessa, tai miten vastaan brasilialaiselle kansalaisaktivistille, jonka mielestä suomalaisten kristittyjen tulisi pysäyttää suomalaisen metsäyhtiön toimet alkuperäiskansojen alueella. Vaikkei ekumeniikan tutkimustuloksilla ehkä voida löytää sovellettavia vastauksia tämän kaltaisiin käytännön kysymyksiin, on Chungin teologiaan tutustuminen rikastuttanut luterilaisuuden ja diakonian perusteiden tuntemustani ja olenkin kiitollinen professori Risto Saariselle kannustuksesta tarttua tähän aiheeseen, joka tarjoaa ajattelemisen aihetta toivottavasti tulevaisuudessa yhä useammalle tutkijalle ja opiskelijalle.

Tutkimusmenetelmänäni on systemaattinen analyysi. Systemaattinen analyysi on teoreettis-käsitteellinen tutkimusmenetelmä, jossa tarkastellaan ja analysoidaan valittuun aineistoon kuuluvia käsitteitä ja niiden välisiä merkityssuhteita sekä tehdään johtopäätöksiä analyysien pohjalta.¹⁰

Päälähteinäni käytän Paul S.Chungin teoksia ”*Martin Luther and Buddhism. Aesthetics of Suffering*” (ensimmäinen painos 2002) ja ”*Christian Mission and a Diakonia of Reconciliation. A Global Reframing of Justification and Justice*” (2008) sekä muutamia Chungin viimeaikaisia tieteellisiä artikkeleita.¹¹

Toissijaisiksi lähteiksi olen valinnut kirjallisuutta, joka tuo lisävalaistusta Chungin ajatteluun ja jäljittää siihen liittyviä taustavaikuttajia. Monikulttuurisen globaalin kontekstin ymmärtämiseksi on tarpeen esitellä jonkin verran postmodernin filosofian ja sosiologian näkemyksiä syrjäytymisestä ja toiseudesta. Koska Paul S.Chung nostaa aasialaisen kulttuurikontekstin vahvaksi vastinpariksi Lutherin teologian, on myös syytä käydä läpi muutamia Lutherin teologian keskeisiä peruspiirteitä. Paneudun näihin teemoihin tutkielman toisessa pääluvussa. Tutkielman kolmannessa pääluvussa tuon esiin aasialaisen uskontoperinteen ja länsimaisen teologian leikkauspisteitä, kuten Chung niitä käsittelee teoksessaan ”*Martin Luther and Buddhism. Aesthetics of Suffering*”.

⁹ Changemaker on globaalin oikeudenmukaisuuden puolesta toimivien nuorten vapaaehtoisverkosto, joka toimii tätä tutkielmaa kirjoitettaessa 20:lla suomalaisella paikkakunnalla. www.changemaker.fi

¹⁰ Puolimatka, 2005,10.

¹¹ Chungin tuotantoa ovat myös seuraavat viimeaikaiset teokset: *The Spirit of God Transforming Life: Reformation and the Theology of the Holy Spirit* (Palgrave Macmillan, 2009), *Constructing Irregular Theology: Bamboo and Minjung in East Asian Perspective* (Brill, 2009), *Karl Barth: God's Word in Action* (James Clark, Cascade, 2008)

Neljännessä luvussa otan tarkasteluun diakonian ja lähetyksen/mission käsitteiden uudelleenmuotoilun globaalissa ajassa, kuten Chung sen tekee teoksessa *Christian Mission and Diakonia of Reconciliation*. Loppukatsauksessa palaan tutkimuskysymyksiin ja vedän johtopäätöksiä tutkielmaa varten analysoidusta aineistosta.

2. Postmoderni maailma, uskonnot ja toiseus

Tässä pääluvussa esittelen teologi Paul S. Chungin sekä käsittelen postmodernia viitekehystä, johon Chungin teologia sijoittuu. Esittelen myös lyhyesti myös joitakin Chungin teologisten näkemysten ymmärtämisen kannalta olennaisia Lutherin teologian peruspiirteitä ja niiden tulkintoja 1900-luvun eurooppalaisessa teologiassa sekä aasialaisessa kontekstissa.

2.1 Paul S. Chung

Paul S. Chung on Etelä-Koreassa syntynyt teologi, joka työskentelee tätä tutkielmaa kirjoitettaessa apulaisprofessorina Yhdysvalloissa Minnesotan Luther Seminaryssa. Chung on perehtynyt laajasti reformaation teologiaan ja tehnyt systemaattisen teologian väitöskirjansa Baselin yliopistossa koskien Martin Lutherin, Hegelin ja Karl Barthin teologiaa. Hänen tohtorinväitöksen jälkeinen työskentelynsä on painottunut teologian tekemiseen kulttuurienvälisessä kontekstissa, jossa pyrkimyksenä on tuoda reformaation teologian vaikutus keskusteluun aasialaisen moniuskontoisen todellisuuden kanssa.

Paul S. Chungin oma elämä on sisältänyt jatkuvaa kohtaamista idän ja lännen kulttuuri- ja uskontoperinteiden välillä. Akateemisen uransa rinnalla Chung on työskennellyt vuosituhaten vaihteessa kymmenen vuoden ajan pappina Pohjois-Kaliforniassa, jossa hän pyrki luomaan yhteyttä paikallisen korealaisvähemmistön ja kantaväestön välille.¹² Teoksensa ”*Martin Luther and Buddhism. Aesthetics of Suffering*” (jatkossa MLB) esipuheessa Chung kuvaa, kuinka hänen omaa ymmärrystään Jumalasta on muovannut osallisuus eri tavoin uskovien ihmisten elämässä ja elämäkokemus sekä kristinuskon että buddhalaisuuden vaikutuspiirissä.¹³ Chung ankkuroituu teoksissaan vahvasti länsimaisen teologian ja uskontoteologian kieleen ja käsitteistöön, mutta pyrkimyksenä on hermeneuttisen horisontin laajennus niin kristittyjen kuin ei-kristittyjenkin lukijoiden piirissä. Teoksessa ”*Martin Luther and Buddhism*”

¹² Chungin papintyöstä esim. <https://archive.elca.org/lutheranpartners/archives/whatare.html> luettu 29.12.2008)

¹³ MLB, xiii

tuodaan keskustelukumppaneiksi luterilaisuus ja buddhalaisuus ja käydään läpi postmodernin kulttuurikontekstin asettamia haasteita. Chung kysyy muun muassa, millä tavoin teologian tulisi uudistua postmodernissa kulttuurikontekstissa ja mitä yhteisiä tehtäviä kristinuskolla on muiden katsomusten kanssa. Mitä menneisyys voi opettaa meille suhteessa muihin uskontoihin, kirkon muuttuvaan missioon ja yhteiskunnan muutokseen? Entä mitä kristinusko ja buddhalaisuus voivat Chungin mukaan oppia toisiltaan?

Chungin teoksissa toistuva teema on kärsimys ja siitä vapautuminen. Lutherin ristien teologia puhuu Jumalasta, joka näyttäytyy ”kärsivän rakkautensa” kautta myötätuntoisena ja armollisena. Chung nostaa esiin teologeja, joihin Toisen maailmansodan kokemukset ovat vaikuttaneet syvästi, ja jotka näiden kokemusten pohjalta ovat keskittyneet teologiassaan ristien teologian ja kärsimyksen teemoihin. Näitä ovat esimerkiksi Jürgen Moltmann, Dietrich Bonhoeffer ja Karl Barth sekä japanilainen Kazoh Kitamori. Keskustelukumppaneina ovat myös vapautuksen teologioiden, erityisesti korealaisen minjung-teologian tulkinnat kärsimyksestä ja ristien teologiasta. Kun kärsimys tuodaan aasialaiseen todellisuuteen ei voida sivuuttaa buddhalaista peruskäsitystä, jossa elämän perusolemus ilmaistaan ensimmäisessä neljästä jalosta totuudesta: ”Elämä on kärsimystä”.

Chung etsii johtolankoja siihen, kuinka postmodernissa kulttuurikontekstissa vaikuttavat uskontoperinteet voivat reagoida ja kuinka niiden tulisi reagoida kärsimyksen ongelmaan, oppien toinen toisiltaan ja pysyen kuitenkin uskollisina omalle tunnustukselleen. On olennaista huomata myös, että Chungin mukaan Lutherin ajatteluun kuului keskeisesti käsitys inhimillisestä vapauttavasta toiminnasta, jotka on hylätty autenttisuudessaan läpi luterilaisuuden historian.¹⁴

2.2 Globaali kristinusko ja uskontoteologiset paradigmat

Maailman globalisoituminen ja kristinuskon painopisteen siirtyminen globaaliin Etelään¹⁵ synnyttää uudenlaista teologiaa ja kirkollista liikehdintää. Jo vuonna

¹⁴ Lutherin syvä käsitys kärsimyksestä, joka Chungin mukaan on kristillisessä teologiassa tukahdutettu kreikkalaisen filosofian alle ja sen tapaan määritellä kristillistä uskoa, järjestelmää ja oppia. Luterilais-ortodoksisessa vuoropuhelussa löytyneet näkökulmat jumalallistamisen spiritualiteetista Jeesuksen reaaliapresensin kautta, muodostavat kuitenkin avaimia Chungin Luther- tulkinnalle, joka tunnistaa toiseutta postmodernissa pluralistisessa uskonnollisessa kontekstissa.

¹⁵ Tässä tutkielmassa käytän käsitteitä ”(globaali) Etelä” ja ”(globaali)Pohjoinen” samassa merkityksessä, kuin esim. Julia Preece, 2009.(Preece, Julia. "Lifelong learning and development: a perspective from the 'South'" Compare: A Journal of Comparative and International Education

2000 lähes 60% maailman kristityistä asui Aasiassa, Afrikassa ja Latinalaisessa Amerikassa.¹⁶ Ekumeenisen toiminnan tasolla tähän muutokseen ollaan mielestäni vasta havahtumassa. Esimerkiksi piispa Jonas Jonson kuvaa mielestäni osuvasti ekumeenisen toiminnan uudistustarpeita. Jonsonin mukaan viisi globaalin ekumenian keskeistä ajankohtaista kysymystä ovat (1) kristinuskon painopisteen demografisen painopisteen siirtyminen Etelään, (2) kristinuskon muodonmuutos, jossa herätyskristillisuus ja sen myötä fundamentaalisten raamatuntulkintojen merkitys kasvavat eritoten globaalissa Etelässä, esimerkiksi Afrikassa, Kiinassa ja Etelä-Koreassa, (3) talouden globalisaatiokehitys (4) uskontojen roolin muuttuminen kulttuuristen ja kansallisten arvojen puolustajaksi ja kansallisvaltioiden roolin heiketessä myös suurten globaalien kriisien, kuten ilmastonmuutoksen merkityksen selittäjiksi sekä (5) postmodernien ja transmodernien arvostusten nousu, joka voi näkyä esimerkiksi perinteisten järjestörakenteiden kuihtumisena.¹⁷ Mielestäni Paul S. Chungin teologiassa reagoidaan pitkälti näiden teemojen esiinnoisuun.

Jyri Komulainen näkee viimeiset vuosikymmenet teologianhistoriallisena murrosvaiheena. Viime vuosikymmeninä kristillisen teologian piirissä on jouduttu tarkastelemaan uudelleen uskonsotien ja kolonialismin aikakausilta perittyjä asenteita. Ekumeeninen kehityskulku, ennen kaikkea Kirkkojen Maailmanneuvoston synty (1948) ja Vatikaanin II konsiili (1962-65) ovat nostaneet kristinuskon ja muiden uskontojen välisen keskustelun teologian puheenaiheeksi ja synnyttäneet uskontoteologiaksi nimetyn oman teologian alansa, joka käsittelee uskontojen välistä kohtaamista ja dialogia.¹⁸

Uskontoteologian ja ekumenian päämäärät ovat siinä mielessä erilaiset, että ekumenia pyrkii ykseyteen ja yksimielisyyteen, kun taas uskontoteologia voi ja saa hyväksyä eri uskontojen erilaiset totuusvaatimukset. Keskeistä on kuitenkin vahva tarve ja velvoite rauhanomaiseen rinnakkaineloon toisten uskontojen

39.5 (2009). 23 Oct. 2009) Mm.kehitysmaantieteessä luokitellaan globaaliin "Etelään" kuuluvaksi alueet, jotka ovat kehitysmässä. Pohjoinen on synonyymi taloudelliselle kehitykselle ja teollistumiselle, siinä, missä Etelä edustaa aiemmin siirtomaavallan alla olleita valtioita, jotka ovat tänä päivänä kansainvälisen avun saajia tai kumppaneita.

¹⁶ Pranger, 2008, 11.

¹⁷ Lista perustuu piispa Jonsonin Suomen Ekumeenisessa Neuvostossa pitämään luentoon Kirkkojen Maailmanneuvoston 9. Yleiskokouksen annista.

http://www.ekumenia.fi/sen_esittaytyy/kevat-ja_syyskokous/piispa_jonson_arvioi_ekumenian_tulevaisuutta/globali_ekumenia_etsii_uusia_vaylia/ Luettu 10.4.2010

¹⁸ Komulainen, 2002, 130. Uskontoteologian kysymyksenasettelut ovat Komulaisen mukaan niin merkittäviä, että se tulisi lukea uudeksi fundamentaaliteologian osa-alueeksi.

kanssa.¹⁹ Esimerkiksi käsitys kirkon mission käsite on saanut uskontoteologisessa keskustelussa uudenlaisia merkityksiä. Pluralistisen uudelleentulkinnan mukaan missio voidaan ymmärtää, ei kääntymisenä uskonnosta toiseen, vaan kääntymisenä uskonnon sisällä eli kristityn tuleminen paremmaksi kristityksi, hindun paremmaksi hinduksi ja niin edelleen.²⁰

Kristillisen uskon ytimeen kuuluu kuitenkin perusjännite, joka muodostuu universaalin ja partikulaarisen periaatteen välille. Kristillisestä näkökulmasta katsottuna Jumala haluaa kaikkien pelastuvan ja tämä pelastus tapahtuu Jeesuksen Kristuksen kautta. Kaikkia toisin uskovia kohdatessa kristilliseen asenteeseen kuuluu sekä avoimuuden että sitoutumisen ulottuvuus.²¹

Globaalin kristinuskon aikana huomio kiinnittyy myös erilaisiin kontekstuaalisiin uskontulkintoihin. Kontekstuaalisuus tarkoittaa Mikko Malkavaaran mukaan sitä, että kirjoittaja tarkastelee asioita oman kulttuuripiirinsä sanastosta ja ajatusmaailmasta käsin, eikä yritä väittää, että hänen näkökulmansa olisi absoluuttinen tai ainoa oikea.²² Kontekstuaalisuus ei sinänsä ole uusi ilmiö, jos tarkastellaan vaikkapa myöhäisantiikin opinmuodostusta kirkkohistorioitsija Justo Gonzálesin mukaan.

Ensiksikin, [varhainen kristillisyys] hylkäsi tuolloin muodikkaan synkretismin. Se ei sallinut gnostilaisten ja muiden ammentaa kristinuskosta uskonnollisen viisauden palasia, jotka sitten voitaisiin liittää mihin tahansa polyteistiseen uskontoon. Toiseksi, se sulki sisäänsä suuren määrän mielipiteitä ja ilmaisutapoja. Kun tuli aika laatia luettelo sitovista kirjoista, se päätti yllättävästi sisällyttää siihen neljä kirjaa – evankeliumia –, jotka erosivat toisistaan monissa kohdissa vaikkakin yhtyivät keskeisessä sanomassaan. Tämä teki mahdolliseksi muodostaa kirkko, joka ymmärsi olevansa yksi, vaikka kristinuskos esimerkiksi Aleksandriassa oli hyvin erilaista kuin Roomassa tai Antiokiassa. Kolmanneksi [...] [varhainen kristillisyys] osoitti valmiutta hyväksyä minkä tahansa totuuden, löytyipä tämä mistä tahansa, ja näin se vältti vaaran, jota nykyään kutsumme fundamentalismiksi. Tämä kaikki teki mahdolliseksi, että kristinuskosta tuli aidosti globaali uskonto, joka ilmaisi samanaikaisesti ykseyttä sekä moninaisuutta maailmassa, jossa se oli muotoutunut.²³

Samantyyppistä keskustelua koko kirkon historiasta suurena assimilaatioprosessina ympäröivän kulttuurin kanssa on käynyt prosessiteologia.

¹⁹ Saarinen 2003, 13.

²⁰ Komulainen 2002, 137.

²¹ Komulainen, 2002, 139,

²² Malkavaara, 1999, 14.

²³ Justo L. Gonzáles: "Foreword". — Max L. Stackhouse: *Globalization and Grace*. New York & London: Continuum, 2007, s. xxv-xxvi.

Sen kehittäjä John Cobb on vaatinut kreikkalaisen filosofian vaikutuksen erottamista aidosta kristillisestä teologiasta. Cobbin mukaan Luther inspiroi tähän prosessiin näkemyksillään Raamatun uudelleenlöytämisestä ja armosta. Myös esimerkiksi roomalaiskatolinen uskontopluralisti Raimon Panikkar on vaatinut, että läntisen teologian totuusvaatimuksista on kuorittava ydin esiin. Hän on kysynyt, tarvitseeko esimerkiksi Aasian kansojen muuttua intellektuaalisesti länsimaisiksi ollakseen kristittyjä.²⁴ Kontekstuaalisen teologian nousu on tuonut esiin myös kysymyksiä siitä, kenen ehdoilla ja kysymyksenasetteluista käsin teologiaa tehdään ja olisiko syytä tuoda marginalisoidut ihmisryhmät ja heidän kysymyksensä tutkimuksen piiriin.²⁵

Kristillisen lähetystyön piirissä kysymys uskonnon ja kulttuurin suhteesta tuli esiin Aasiassa 1800-luvulla, kun lähetystyöntekijät loivat kristinuskon tulkintoja, jotka sulautuivat melko rohkeasti yhteen paikallisten kulttuurien kanssa.²⁶ Ahosen mukaan kuitenkin vasta 1970-luvulta lähtien kristillisen lähetysteologian piirissä on hienosyisemmällä tavalla ryhdytty analysoimaan lähetystyön riippuvaisuutta länsimaisen kulttuurin ylivallasta. Lähetysteologian piirissä on havaittu, ettei länsimainen kulttuuri ole sama asia kuin universaali kristillinen kulttuuri ja on ryhdytty käyttämään indigenisaation, myöhemmin inkulturaation tai kontekstualisaation käsitteitä. Näissä pyritään arvioimaan kulttuuria kokonaisuutena ja ei-staattisena elämänselityksenä ja arvojärjestyksenä. Kontekstualisaatiossa käytetään monitieteistä lähestymistapaa, jossa otetaan huomioon, miten kulttuuri muuttuu ja mitkä tekijät muutokseen vaikuttavat.²⁷

Monet alkuperältään aasialaiset teologit ovat tietoisesti ottaneet välimatkaa länsimaiseen lähetysteologiaan. He korostavat uskontojen samanvertaisuutta ja dialogia sekä pyrkivät teologioissaan luovaan synteysiin: kristillinen identiteetti ei tarkoita oman kulttuuriperinteen halveksimista. Tällaista on esimerkiksi Kosuke Koyaman ”Vesipuhveliteologia”.²⁸

Alueilla, joissa kristinuskko on vähemmistöuskonnon asemassa, kuten Aasiassa, on kristinuskon käsitys omasta ainutlaatuisuudestaan, ns. absoluuttinen totuusvaatimus, jatkuvasti haastettuna. Katolinen kirkko on 1960-luvulta, Vatikaanin II konsiilista alkaen pyrkinyt merkittävästi avautumaan muiden

²⁴ MLB, 12.

²⁵ Latvus, 2002, 181.

²⁶ Ahonen, 2000, 179-80.

²⁷ Ahonen, 2000, 181-194.

²⁸ Kena, 1993, 212-216.

uskontojen suuntaan.²⁹ Sama kehitys on ollut käynnissä Kirkkojen Maailmanneuvoston puitteissa sen perustamisesta lähtien. Esimerkiksi Forsbergin mukaan Kirkkojen Maailmanneuvoston perustamiseen (v.1948) saakka kristillisessä lähetysteologiassa oli vallalla perusasetelma lähetysnäystä, jossa pakanauskooille julistetaan kristinuskoa.³⁰

Kirkkojen Maailmanneuvosto (KMN) aloitti työskentelyn uskontojenvälisen dialogin parissa vuonna 1971. Vuonna 1979 KMN julkaisi jäsenkirkkoilleen oppaan *Guidelines on Dialogue with People of Living Faiths and Ideologies*³¹, josta julkaistiin päivitetty versio vuonna 2002. 1970 - luvulta lähtien dialogia on käyty erityisesti muslimien ja juutalaisten, mutta myös muiden uskontojen kanssa erilaisissa kuulemisissa, konferensseissa ja julkaisuissa. Dialogeissa on etsitty yhteisiä keinoja väkivallan, ihmisoikeusloukkausten, poliittisten jännitteiden ja uskonnollisen suvaitsemattomuuden ehkäisyyn. KMN julkaisee kahdesti vuodessa *Current Dialogue*-julkaisua, joka toimii uskontojenvälisen dialogin ajankohtaisena oppimateriaalina. Kolmen vuosikymmenen aikana tehdyn dialogityön tuloksia hyödynnettiin myös syyskuun 11.päivän terrori-iskujen jälkeen vuonna 2001, kun KMN pyrki tarjoamaan jäsenkirkkoilleen keinoja hälventää kristittyjen ja muslimien välistä epäluuloa ja pelkoja.³² Vuonna 2005 järjestetyssä uskontodialogi-konferenssissa silloinen pääsihteeri Samuel Kobia nimesi uskontojenvälisen dialogin KMN:n ydinkysymykseksi.³³

Luterilaisen maailmanliiton puitteissa uskontoteologista työskentelyä on käyty vuodesta 1962 ja tämä työskentely on tuottanut erilaisia asiakirjoja.³⁴ Viimeaikaiset keskustelut ovat liittyneet muslimien ja kristittyjen väliseen vuoropuheluun. Myös LML on pyrkinyt tuomaan jäsenkirkkoilleen välineitä uskontojen väliseen dialogiin, muun muassa julkaisemalla vuonna 2008 teoksen

²⁹ Katolisen kirkon kohdalla uskontojen välinen kohtaaminen on silti käytännön tasolla johtanut usein problemaattisiin tilanteisiin. Lähetyskentällä elävän työntekijän tulisi toisaalta ottaa huomioon Vatikaanin vaatimus vieraiden uskontojen kunnioittamisesta, toisaalta pitää tiukasti kiinni oman uskonnon totuusvaatimuksista. Esimerkiksi jesuiitta Jacques Dupuis joutui Vatikaanin tutkintaan julkaistuaan pitkän Intiassa työskentelynsä jälkeen teoksen ”Towards a Christian Theology of Religious Pluralism”. Dupuis itse pysyi omasta ja kollegojensa mielestä loppuun asti uskollisena katoliselle opille .

³⁰ Kaura, 1997, 9.

³¹ <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/wcc-programmes/interreligious-dialogue-and-cooperation/interreligious-trust-and-respect/guidelines-on-dialogue-with-people-of-living-faiths-and-ideologies.html>

luettu 28.1.2010.

³² WCC, 2005, 81-94

³³ WCC, 2005, 90.

³⁴ Vasko, 2003, 95-101.

Deepening Faith, Hope and Love in Relations with Neighbours on Other Faiths.
Paul Chung on yksi kirjan kirjoittajista.³⁵

Paul S. Chung keskittyy teologiassa erityisesti buddhalais-kristilliseen dialogiin. Buddhalais-kristillinen dialogi on noussut teologian kiinnostuksen kohteeksi muun muassa Kaukoidän maiden nopean taloudellisen nousun seurauksena. Kaukoidässä länsimaisen arvomaailman suhteuttamisesta omaan vanhaan sivistykseen on muodostunut yhä tärkeämpi tehtävä. Myös buddhalaisuuden älyllis-filosofinen luonne on tehnyt siitä luontevan kohteen sekä luostaritason kohtaamisille että teoreettiselle dialogille. Kirkkojen Maailmanneuvosto on ollut järjestämässä joitakin buddhalais-kristillisiä dialogeja ja seurannut olemassa olevia. 1950- ja 60-luvuilla zen-buddhalaisuus alkoi kiinnittää huomiota länsimaisessa akateemisessa maailmassa. 1970-luvulta lähtien tutkimusta ovat harjoittaneet muun muassa Masao Abe ja John Cobb Pohjois-Amerikassa ja Pohjoismaissa Notto Thelle. Buddhalais-kristillisessä dialogissa keskeisiä teemoja ovat olleet agape-rakkauden, kärsimyksen, ristin teologian, sovituksen ja lunastuksen kysymykset, joista on muiden maailmanuskontojen kanssa vaikea keskustella. Toisaalta olennainen kysymys on myös ongelma Jumalan tai jumaluuden olemassaolosta, koska buddhalaisessa maailmankuvassa perimmäistä jumalhahmoa ei ole.³⁶

Uskontoteologista keskustelua on 2000-luvulle saakka hallinnut kolmijako eksklusivismiin, inklusivismiin ja pluralismiin välillä. Eksklusivimi tarkoittaa sitä, että vain omaa uskontoa pidetään totena tai lopulliseen päämäärään vievänä. Eksklusivismissa tai partikularismissa nähdään Jeesus ainoana tienä saada tietoa Jumalasta. Ihminen ei yrityksistään huolimatta pysty pelastamaan itse itseään. Tätä näkemystä edustaa Karl Barth.³⁷ Kysymykseen kristinuskon ja muiden uskontojen suhteista eksklusivistit Hendrik Kraemer ja Emil Brunner vastaavat, että Jumalan valo kyllä näkyy muissa uskonnoissa, mutta se voidaan ihmisen syntisyydestä johtuen havaita ainoastaan peittyneenä ja vääristyneenä. Uskonnot ovat ”itsevanhurskauttavia”.³⁸

³⁵ <http://www.lutheranworld.org/News/LWI/EN/2174.EN.html>

luettu 28.1.2010.

³⁶ Saarinen, 1994, 256-7.

³⁷ Esimerkiksi amida-buddhalaisuutta Brunner kritisoi yhdessä bhakti-hindulaisuuden kanssa ”halvan armon uskonnoiksi”, koska niissä ei oteta huomioon synnin todellisuutta ja anteeksiannon tarvetta. Partikularismin kriikissä on kysytty, eikö Jumalan itseilmoitusta luomisessa ja historiassa oteta ollenkaan huomioon (Vasko, 2003, 29)

³⁸ Vasko, 2003, 30.

Inklusivismin mukaan myös toinen uskonto sisältää totuuden siemeniä, joskin epätäydellisesti. Inklusivismi kehittyi katolisen teologian piirissä osana pyrkimystä avautua muiden uskontojen suuntaan Vatikaanin II konsiilin jälkimaingeissa. Katolinen inklusivisti Karl Rahner kutsuu muiden uskontojen edustajia nimellä ”anonyymit kristityt”.³⁹ Rahnerin mukaan Jumala on kuitenkin vaikuttanut aktiivisesti ei-kristityssä osapuolella ja siksi kristityt voivat oppia jotain Jumalasta myös ei-kristillisten uskontojen välityksellä.⁴⁰ Chung huomauttaa, että Rahnerin käsitys ”anonyymeistä kristityistä” niputtaa ihmiset kategoriaan, jota he eivät itse tunnista, ikään kuin kristittyäkin voisi nimittää esimerkiksi ”anonyymiksi shamanistiksi”.⁴¹ Voidaanko anonyymien kristillisyyden ajatusta pitää paralleelisena Puhtaan maan buddhalaisuuden näkemykseen siitä, että kaikki ihmiset rukoilevat tietämättään Amida-buddhaa?⁴²

Inklusivismin sateenvarjon alle mahtuu myös integroivia aineksia. Esimerkiksi norjalaisen Notto Thellen 1800-luvulla kehrittelemään buddhalais-kristillisen dialogin mallia voidaan luonnehtia jonkinlaiseksi ”inklustivistiseksi integraatioteologiaksi”.⁴³ Thellelle dialogikumppanin uskontoperinteen syvällinen tuntemus on tärkeää. Thelle oli missiologi ja lähetystyöntekijä, ja näki kuitenkin vuorovaikutuksen lähinnä evankeliumin julistamisen lokuksena.⁴⁴ Uskontodialogissa tärkeää on tiivis vuorovaikutus. Vuorovaikutus voidaan lähetystyön kannalta nähdä evankeliumin julistamisen lokuksena.⁴⁵ ⁴⁶ Thelle pohtii myös, millä ehdoilla muiden uskontojen oivalluksia voidaan integroida kristinuskoon.⁴⁷

³⁹ Vasko, 2003, 32.

⁴⁰ Vasko, 2003, 32

⁴¹ MLB, 9.

⁴² Houston, 1985, 7.

⁴³ Kaura, 1997, 82-89

⁴⁴ Norjalainen Karl Ludvig Reichelt (1877-52) työskenteli lähetystyössä Kiinassa ja pyrki kristinuskon ja buddhalaisuuden syvälliseen kohtaamiseen. Hän perusti kristillisen luostariyhteisön, jonka tarkoituksena oli luoda ympäristö, jossa buddhalaiset munkit voisivat kohdata kristinuskon. Reicheltia on syytetty liiasta mukautumisesta buddhalaisuuteen ja hän ajautui lopulta luottamuspulaan Norjan lähetysseuran ja tukijoukkojensa kanssa. Reicheltia on luonnehdittu visionääriksi, mutta hänen teologiaansa jossain määrin epäjohdonmukaiseksi.

⁴⁵ Tarkemmin kts. Kaura 1997. Notto Thelle on tutkinut buddhalais-kristillistä dialogia Japanissa 1854-99. Hänen mukaansa juuret moderniin buddhalais-kristilliseen dialogiin löytyvät jo tältä aikakaudelta. Suomessa Toivo Koskikallio on saanut lähetysteologiassaan vaikutteita Notto Thelleltä. Koskikallio käänsi lähetystyön ohella kiinalaisia klassikoita ja keskusteli buddhalaisten munkkien kanssa.

⁴⁶ Oman uskonnon totuusvaatimuksista kiinni pitäminen näkyy Thellen ajattelussa mm. siten, että hän arvosteli kollegansa, norjalaisen lähetysteologi Reicheltin menevän jopa liian pitkälle buddhalaisuuden ja taolaisuuden kohtaamisessa.

⁴⁷ Kaura, 1997, 82

Pluralismin mukaan monta eri uskontoa on yhtä lailla totta tai oikeassa. Nämä eri kannat sisältävät lukuisia eri alalajeja. Pluralistit luopuvat kristinuskon absoluuttisesta totuusvaatimuksesta. Eri uskonnot nähdään samanveroisina teinä samaan totuuteen tai päämäärään, joilla on yhteinen ydin. Kaikkien uskontojen pelastustie nähdään yhtä rajallisena ja suhteellisenä.⁴⁸ Pluralistisen rintaman puolustajia ovat Paul Knitter ja Paul Hick. John Hickin pluralistisessa ajattelussa teologia on tullut kopernikaanisen vallankumouksen aikaan: kristinusko ei enää ole kaiken keskipiste, ”planeetta, jonka ympärillä muut uskonnot pyörivät”. Hickin mukaan solus Christus-periaate sotii sitä vastaan, että Jumala tahtoo pelastaa kaikki ihmiset. Tästä syystä olisikin siirryttävä Kristus- ja kirkkokeskeisyydestä Jumala-keskeisyyteen. Kritiikki pluralistista positiota vastaan toteaa, ettei solus Christus- periaate johda ei-kristittyjen tuomitsemiseen, kuten Hick väittää. Hick irrottaa myös Jumalan kolmiyhteydestä ja suhteellistaa kristinuskon historiallisen erityislaatuisuuden, joka johtaa kristinuskon sanoman vääristämiseen. Puhuessaan eri uskontojen yhteisestä Jumalasta Hick ei myöskään määrittele tätä Jumalaa. Ongelmaksi jääkin, että tämä Jumala voidaan määritellä lähes miten tahansa.⁴⁹

Raimon Panikkar voidaan luokitella pluralistiksi tai postpluralistiksi: hänen mukaansa ihmisjärki on riittämätön arvioimaan eri uskontojen totuusvaatimuksia. Väite, että muissa uskonnoissa on erilaiset totuusvaatimukset kaatuu siihen postmoderniin ajatukseen, että järki on relatiivinen. Panikkar vaatii, että läntisen teologian totuusvaatimuksista on kuorittava ydin esiin. Panikkar päätyykin ”post-pluralismiksi” luokiteltuun kosmoteandriseen visioon kaikkien uskontojen tasa-arvoisuudesta.

Nykykeskustelu pyrkii sanoutumaan irti tästä kolmijaosta. Eräs tapa hahmottaa tätä on niin sanottu post-pluralistinen vaihtoehto, joka torjuu pluralismin, mutta ei olisi myöskään eksklusivistinen tai inklusivistinen. Pluralismin vahvuus on sinä, että se on faktojen tasolla kiistämätön: olipa uskonnoista mitä mieltä tahansa, jokaisen on pakko myöntää, että niitä on maailmassa monia erilaisia.

Jyri Komulainen erottaa uskontoteologiassa neljä erilaista aspektia tai motiivia. Ensimmäinen on ”kognitiivinen” tai ”intellektuaalinen” ote, joka pyrkii teoreettisen pohdinnan välineiden avulla selvittämään kysymystä eri uskontojen

⁴⁸ Vasko, 2003, 3.

⁴⁹ Vasko, 2003, 31.

erilaisista totuusvaatimuksista. Toinen on ”spirituaalinen”, jolloin omaa teologiaa tai teologista kokemusta etsitään tiiviissä vuorovaikutuksessa jonkin uskontoperinteen kanssa, jolloin tavoitteena on rikastuttaa tai syventää omaa spiritualiteettia. Kolmas, viimeaikaisempi tapa on ”pragmaattinen” ote, jossa keskitytään uskontodialogiin toiminnan tasolla, esimerkiksi sosiopoliittisen tai eettisen lähestymistavan kautta, kuten Hans Küngin globaalietiiikan hanke on pyrkinyt tekemään. Neljäs taso on virallisen ekumenian piirissä harjoitettu kirkkojen ja uskontojen uskontoteologia ja –dialogi.⁵⁰ Mielestäni Chungin teologian tavoite on ensi sijassa intellektuaalinen ja spirituaalinen.

Edellä esitellyn uskontodialogisen kehyksen rinnalla merkittävä taustavaikuttaja Chungin ajattelussa on myös 1900-luvun uskontokriittinen teologia, erityisesti Karl Barth ja Dietrich Bonhoeffer, jotka molemmat omalla tavallaan puhuvat määrittelyjä karttavasta Jumalasta. Barthin uskontokriittinen teologia kritisoi esimerkiksi pietismia ja mystiikkaa siitä, että niissä huomio keskittyy uskovaan subjektiin tai Jumalan armon vaikutusten tarkkailuun tai armon ja Jumalan inhimillistämiseen.⁵¹ Esimerkiksi Timo Tavast pitää väitöstutkimuksessaan 1900-luvun keskeisimpiin systemaattisen teologian kehittäjiin kuuluvan Robert Jenonin ohjelmallisena korostuksena antiuskonnollisuutta, joka nojaa hellenistisen filosofian kategorioiden kritiikkiin ja triniteetin alkuperäisen merkityksen etsintään.⁵²

Chung pitää tärkeänä uskontodialogin käytännön sovellutusten merkitystä. Dialogi ei saa jäädä pelkästään teorian tasolle. Uskontoteologian kehitys, uskontokriittisen teologian ja kontekstuaalisen teologian esiinmarssi ovat nostaneet esiin tärkeitä keskusteluja ja ravistelleet teologian paradigmoja perusteellisesti. Uskontoteologian ja uskontokriittisen teologian 1900-luvulla herättämä keskustelu kristinuskon suhteesta muihin uskontoihin on kulkenut ääripäästä toiseen. Nyt tilalle etsitään mielestäni uusia vaihtoehtoja. Ehkä poleemisten ääripäiden jälkeen ollaan palaamassa jälleen malleihin, joissa kristinuskon ainutlaatuinen totuusvaatimus voidaan tunnustaa. Tähän keskusteluun lähdetään kuitenkin perusteellisesti uusiutunein asentein, todeten se, että teologia ja raamatuntulkinta on aina oman kontekstinsa värittämää. On myönnettävä, että tässä kuvattu kehitys koskee erityisesti akateemista teologiaa ja sen paradigmoja. Kokonaan toinen kysymys on se, onko niillä uskonnollisilla

⁵⁰ Komulainen, 2002, 138.

⁵¹ Huovinen, 1987, 14-15.

⁵² Tavast, 2006, 71.

liikkeillä, jotka todellisuudessa tämän päivän maailmassa nostavat suosiotaan, kiinnostusta sitoutua sen tyyppisiin uskontoteologiasta tuttuihin motiiveihin, joita esimerkiksi Jyri Komulainen yllä mainitusti kuvaa, vai jääkö kyky kriittiseen itsearviointiin enemmänkin jonkinlaiseksi akateemisen teologian etuoikeudeksi.

2.3 Syrjäytyminen ja vapautus postmodernissa kulttuurikontekstissa

Edellisessä luvussa totesin, että uskontodialogissa kaikkia rintamia yhdistävä tosiasia on se, että uskontojen olemassaoloa maailmassa ei voida kiistää, oltiinpa niistä mitä mieltä tahansa. Tässä luvussa käsitellään toista elämän realiteettia, jonka olemassaolo koskettaa kaikkia ihmisiä, nimittäin kärsimystä. Kärsimys on inhimillinen peruskokemus, joka koskettaa yksilöä ja yhteisöä. Kärsimys, myötätunto, yhteisön jäsenyys tai sen ulkopuolelle jääminen ja sellaiset yhteisölliset mekanismit, jolla kärsimystä voidaan vähentää, ovat kaikkien ihmisten ja ihmisyyhteisöjen, ja näin myös uskontojen peruskysymyksiä. Länsimaisessa hyvinvointivaltiossa elävän ihmisen kärsimys voi saada muotonsa esimerkiksi syrjäytymisen, osattomuuden tai merkityksettömyyden kokemuksesta, johon vaikuttaa se tosiasia, että kansakunnan keskimääräinen koettu onnellisuus ei enää tietyn tulorajan jälkeen nouse materiaalsen hyvinvoinnin noustessa.⁵³ Kärsimyksen syynä voi olla köyhyys, sairaus, yksinäisyys tai puute yhteiskunnassa selviämiseen tarvittavista välineistä tai taidoista. Globaalissa Etelässä kärsimyksen aiheuttajana voi olla materiaallinen köyhyys ja siitä juontuvat ongelmat sekä yhteiskunnallinen tai globaali epätasa-arvo.

Postmoderni filosofia käsittelee kärsimyksen teemoja keskustelussa syrjäytymisestä. Suomalaisen Jukka Hankamäen mukaan postmoderni yhteiskunta tuottaa syrjäytyneisyyden ja vieraantumisen kokemuksia. Länsimaisen yhteiskunnan nykyinen luokka- ja kerrostumarakenne ei enää pelkisty sellaisten käsitteiden, kuin proletariaatin käsitteen kautta ja vanhat auktoriteetit ja ideologiat ovat sortuneet, mikä aiheuttaa ihmiselle eksistentiaalisen vapauskriisin. Martin Buberin ja Emmanuel Levinasin dialogisen filosofian avulla voidaan oppia ”tunnustamaan oma alttius totalisoitumiselle ja pidetään todellisuus avoimena yllätyksen ja erilaisuuden voimalle”.^{54 55}

⁵³ Suomalaisessa kontekstissa tähän liittyviä huomioita esittää ja perustelee esimerkiksi Soininvaara http://www.soininvaara.fi/Vauraus_ ja_ aika_ esipuhe.html luettu 9.4.2010

⁵⁴ Hankamäki, 2002, 103. Syrjäytyminen voi merkitä etnistä, taloudellista tai vähemmistöominaisuutta, mutta postmodernissa ajassa ulkopuoliseksi tai syrjäytyneeksi voi itsensä kokea kuka tahansa. Ihmisen vierauden ja ulkopuolisuuden tuntemuksia arvioi myös

Teologian tekemiseen postmodernissa kulttuurikontekstissa kuuluu uskonnollisen ”toisen” käsittäminen ja erilaisuuden tunnistaminen. Sitä ymmärtääkseen Chung lainaa Jean-Francois Lyotardin metanarratiivin käsitettä. Metanarratiivit ovat ”suuria kertomuksia”, jotka selittävät inhimillisen elämän ja maailman jonkin totalisoivan käsitteen kautta. Tällaisia ovat esimerkiksi Kantin käsitys transsendentaalis-kriittisestä järjestä tai marxilainen käsitys luokkataisteluista. Tällaiset suuret kertomukset redusoivat ihmiselämän ainutkertaisuuden ”suureksi kertomukseksi” ja muokkaavat maailmankuvaa. Ne ovat yhteisön kollektiivisesti totena pitämiä selityksiä maailman toiminnalle. Metanarratiivi deproblematisoi tunnistamattoman ja latistaa toiseuden näkymättömiin. ”Toisia” ovat vielä sata vuotta sitten olleet esimerkiksi orjat, naiset, alkuperäiskansat tai homoseksuaalit. Postmodernismiin kuuluu metanarratiiveista luopuminen ja toiseuden kohtaaminen.⁵⁶

Teologiassa toiseuden ja syrjäytymisen kokemuksia käsittelevät eri vapautuksen teologiat, jotka pyrkivät tuomaan esiin syrjäytettyjen tarpeet ja uskontulkinnat. Vapautuksen teologia ei tarjoa yhtä uutta teemaa teologiseen tarkasteluun, vaan monet tutkijat näkevät sen pikemminkin uutena metodologisena lähestymistapana koko teologiaan. Vapautuksen teologian tarjoamassa paradigman muutoksessa on joitakin rinnasteisuuksia uskontoteologian käynnistämään keskusteluun. Sekä uskontoteologia että vapautuksen teologia ovat kehittyneet nopeimmin katolisen teologian parissa, joskaan eivät yksiselitteisen myötämielisessä ilmapiirissä Vatikaanin taholta. Vapautuksen teologia tunnetaan ehkä parhaiten Latinalaisen Amerikan kontekstissa, jossa sen ensimmäisiä teologisia muotoilijoita olivat katoliset teologit, kuten perulainen Gustavo Gutierrez. Vapautuksen teologia laajemmassa merkityksessään ymmärrettynä käsittelee muidenkin globaalin Etelän maiden emansipatorisia teologioita sekä lisäksi sortavien rakenteiden paljastamista ja poistoa länsimaiden sisällä, mm. ekoteologian ja feministiteologian keinoin.⁵⁷⁵⁸

Martin Heidegger omassa eksistentiaalianalytiikassaan. Syrjäytymisen kokemus länsimaaisessa kontekstissa voi syntyä esimerkiksi työttömyyden kautta. (Hankamäki, 20, 103).

⁵⁵ Martin Buber ja Erich Fromm pyrkivät osoittamaan, että viime vuosisadan totalitaristiset ideologiat eivät olleet irrallisia kulttuuri-ilmiöitä, vaan ne liittyivät aikansa subjektin- ja tiedonmuodostuksen tapoihin ja historialliseen tilanteeseen, jossa auktoriteettien murtuminen tuotti ihmisille eksistentiaalisen vapauskriisin ja teki ainakin osan heistä alttiiksi autoritaariselle poliittiselle johtajuudelle. (Hankamäki, 49)

⁵⁶ MLB, 8.

⁵⁷ Vapautuksen teologian määrittelystä, kts. esim. Latvus, 2002, 13-14, 21.

⁵⁸ Esimerkiksi Elina Vuola on nostanut monessa yhteydessä esiin esimerkkinä, kuinka enemmistö Latinalaisen Amerikan naisista jää erilaisten vapautusta ajavien ryhmien huomiotta, lukuun

Vapautuksen teologian lähestymistavassa tyypillistä on käytännön ensisijaisuus. Toisin kuin länsimaisen teologian perinteessä yleensä, maailman muuttaminen on ensisijassa sen selittämiseen nähden. Praksis edeltää teoriaa. Ihmisen osallisuutta Jumalan valtakunnan toteuttamiseen jo tässä maailmassa korostetaan. Usko ymmärretään kirkon elämän, sananjulistuksen ja historiallisen sitoutumisen kautta. Teologia ei saa kehittyä eristyksissä siitä sosiaalisesta kontekstista, johon se on sitoutunut. Käytännön ensisijaisuuden vaatimuksesta johtuen vapautuksen teologia ottaa sosiaalisen ja poliittisen analyysin kriittisellä tavalla mukaan teologiseen tarkasteluun. Tämä johtaa evankeliumin vapauttavan sanoman ja kristillisen perinteen uudelleenlukemiseen, ja uudelleen löytämiseen uudesta, marginalisoitujen ja sorrettujen näkökulmasta. Jeesus nähdään erityisesti köyhien puolestapuhujana.⁵⁹ Katolisen jesuiitan Aloysius Pieris'n mukaan virallisen katolisen kirkon suhteessa vapautuksen teologiaan on ollut vallalla ”spiritualisoiva tendenssi”, joka johtaa kristityn käytännön tekojen merkityksen ja kontekstin vähättelyyn. Vapautuksen teologia voi Pieris'n mukaan virkistää teologiaa ja kirkon elämää ottamalla teologian lokukseksi sellaiset teemat ja kysymykset, joissa yhdistyvät liturgia, spiritualiteetti ja käytännön elämä. Tällaisia teemoja ovat Pieris'n mukaan ristin teologia, Jeesuksen elämä ja ”elämän liturgia”.⁶⁰ Pieris on muun muassa vaatinut, että teologian tulisi nousta inhimillisen kärsimyksen kokemuksista ja ottaa huomioon tämänpuoleisessa maailmassa kuuluvat, kaikkien uskontojen vapauttavat viestit.⁶¹

2.3.1 Minjung-teologia

Yhtenä esimerkkinä inhimillisen kärsimyksen kokemuksesta syntyneestä teologiasta esittelen nyt lyhyesti eteläkorealaisen vapautuksen teologian, minjung-teologian. Minjung-teologia on Korean historialliseen todellisuuteen ankkuroituvaa kontekstuaalista teologiaa. Yksi minjung-teologian kehittäjistä, Su Nam-Dong, on kuvannut korealaisten historiaa niin, että jossakin historian vaiheessa puolet korealaisista on ollut luokiteltavissa orjan asemaan tai jonkun toisen omaisuudeksi, eikä kansakunnan jäseniksi. Korealaisten elämää onkin luonnehtinut kärsimys, jota voidaan kuvata epäoikeudenmukaisuuden

ottamatta viimeaikaisinta feministiteologiaa. Vuola vaatiikin kaikkiin uskontoihin kohdistettua patriarkaalisuuden kritiikkiä, mutta sen huomioiden, että jokainen perinne sisältää sekä äärimmäisen alistamisen että inhimillisen vapautumisen mahdollisuuksia. (Vuola, 1999, 114-5.)

⁵⁹ MLB, 178-9.

⁶⁰ Pieris, 1988, 3.

⁶¹ Pieris, 1988, xii

kokemuksista juontuvaa vihaa tai turhautumista kuvaavalla korean kielen käsitteellä *han*.⁶² Korea on ollut Japanin miehittämä 1800-luvun loppupuolelta toiseen maailmansotaan saakka. Japani kehitti miehityksen aikana mm. Korean teollisuutta, mutta tulokset koituivat lähinnä Japanin hyödyksi. Japanilaiset pyrkivät sulauttamaan Korean väestön, uskonnon, kielen ja kulttuurin omaansa. Toisen maailmansodan aikana yli 5,2 miljoonaa korealaista vietiin lisäksi Japaniin mm. pakkotyöhön ja prostituoiduiksi. Toisen maailmansodan jälkeen Korea jakautui Neuvostoliiton tuella Pohjois-Koreaksi ja Yhdysvaltain tuella Etelä-Koreaksi. Pohjois-Korean kommunistit aloittivat vuonna 1950 kolmivuotisen Korean sodan, jossa vastapuolella taistelivat amerikkalaisten johtamat YK-joukot. Sota vaati noin kuusi miljoonaa kuolonuhria.

Sodan jälkeen Etelä-Korean 1900-lukua on luonnehtinut voimakas teollistuminen, jossa työntekijöiden oikeudet eivät kuitenkaan ole kehittyneet samaa tahtia maan talouden kehityksen kanssa. Lisäksi toisen sodan jälkeen arkeen on kuulunut jatkuva ulkopuolisen uhkan kokeminen mm. Japanin ja Pohjois-Korean taholta. Pohjois-Korea puolestaan kehittyi suljetuksi kommunistiseksi yhteiskunnaksi, jonka kohdalla ei voida varsinaisesti puhua länsimaisista ihmisoikeuksista.⁶³

1970-luvulla Etelä-Korean poliittinen ja sosiaalinen tilanne muuttui ja kansaan kohdistui yhä enemmän pidätyksiä, kidutuksia ja teloituksia. Kristityt perustivat erilaisia, usein ekumeenisia organisaatioita tukemaan ihmisoikeustaistelua. Tämä ruohonjuuritason kokemuksista nouseva tilanne haastoi teologit pohtimaan kansan kokemuksia Raamatun valossa ja kehittämään korealaista teologiaa sosiologisesta perspektiivistä. Syntyi minjung-teologiaksi nimitetty kontekstuaalinen teologia, jonka raamatuntulkinnassa saatiin vaikutteita Latinalaisen Amerikan vapautuksen teologiasta ja Bonhoefferin teologiasta. Ensimmäiset minjung-teologiaa käsittelevät artikkelit syntyivät 1970-luvulla kahden professorin, Uuden Testamentin eksegeetti Ahn Byung-Mun ja systemaatikko Suh (So) Nam-Dongin kirjoittamina.⁶⁴

Minjung-teologia on korealaista vapautuksen teologiaa, joka muistuttaa latinalaisamerikkalaista vapautuksen teologiaa. Kumpikin näkee köyhät ja sorretut Jumalan erityisen huolenpidon kohteena. Minjung-teologia on kontekstuaalista,

⁶² Nam-Dong, 1983, 58. Kyseisessä artikkelissa Su Nam-Dong kuvailee *han*-käsitettä tarkemmin korealaisten myyttien ja tarinoiden kautta.

⁶³ Kena, 1993, 20-28.

⁶⁴ Kena, 1993, 97.

mutta käsittelee universaaleja teemoja.⁶⁵ Siinä, missä latinalaisamerikkalaista vapautuksen teologiaa on kehitelty lähinnä roomalaiskatolisessa kontekstissa, minjung-teologia liittyy protestanttiseen perinteeseen, tarkemmin sanottuna presbyteriläisiin oppilaitoksiin Koreassa. Se onkin saanut paljon länsimaisia, eritoten saksalaisia vaikutteita muun muassa poliittisesta missio Dei-teologiasta. Korealaiset käsitteet (minjung, dan, han) tuovat sille korealaisen väritteen.⁶⁶ Sana minjung merkitsee kansaa tai ihmismassaa. Minjung-teologit samastavat korealaisen minjungin joko sorrettiin Israeliin tai Israelin sorrettiin kansanosaan.⁶⁷

Kirsti Kenan mukaan minjung-teologian tekijöille on tärkeää olla lähellä sitä kansanosaa, jonka asioita heidän teologiansa käsittelee. Tässä on Kenan mukaan ehkä onnistuttukin, kun verrataan esimerkiksi siihen, että latinalaisamerikkalaiset vapautuksen teologit eivät pääosin kuulu itse alkuperäiskansoihin.⁶⁸ Minjung-teologit ovat itse köyhiä korealaisia, jotka kuitenkin tuntevat syyllisyyttä siitä, etteivät voi riittävästi jakaa minjungien todellisia kokemuksia ja elämää. Kenties minjung-teologian tavoite on kertoa minjungin tarina valkoiselle älymystölle.⁶⁹ Minjung-teologia on ottanut keskustelukumppaniksi sosiologian tai marxilaisen yhteiskunta-analyysin, mutta se ei sitoudu mihinkään poliittiseen ideologiaan. Kena näkee minjung-teologian yhtenä yrityksenä auttaa kirkkoja vastaamaan kriisissä olevan yhteiskunnan tarpeisiin ja haasteisiin. Hänen mukaansa minjung-teologian taustatekijöinä ovat toisaalta Etelä-Korean yhteiskunnallinen ja poliittinen tilanne, osaksi konservatiivis-evangelikaalisten kirkkojen yksipuolinen julistus, jonka teologista tematiikkaa se pyrkii omalta osaltaan tasapainottamaan.⁷⁰

Raamatullisesti minjung-teologia pohjaa ihmisarvonsa luomiskertomukseen, jonka mukaan ihminen on Jumalan kuva ja vastuussa luonnon hallinnasta, mutta ei oikeutettu hallitsemaan ja alistamaan toista ihmistä. Eksodus tulkitaan poliittiseksi tapahtumasarjaksi. Korean kirkolle maan itsenäisyysliikkeet ja vapautus japanilaisista merkitsee pelastustapahtumaa, joka on rinnasteinen Israelin kansan vapautumiselle egyptiläisten vallasta.

Jung Young Leen mukaan minjung-teologian erityispiirre on, että se kiinnittää erityistä huomiota uskontojenväliseen sopusointuun, eikä niinkään

⁶⁵ Kena, 1993, 116.

⁶⁶ Kena, 1993, 122.

⁶⁷ Kena, 1993, 100-101.

⁶⁸ Kena, 1993, 117.

⁶⁹ Kena, 1993, 118.

⁷⁰ Kena, 1993, 123.

kristinuskon absoluuttiseen totuusvaatimukseen.⁷¹ Palaan myöhemmin tässä tutkielmassa minjung-teologian kristinuskontulkintoihin ja arvioin tuonnempana, kuinka Paul S. Chung soveltaa minjung-teologian aineksia omassa teologiassaan.

2.4. Lutherin teologian peruspiirteitä

Edeltävissä alaluvuissa on käyty läpi sitä, kuinka postmodernissa kulttuurikontekstissa teologiaa luonnehtivat sellaiset reunaehdot kuin inhimillisen kärsimyksen todellisuus, toiseuden kohtaaminen, modernin projektin uudelleen arviointi ja kontekstuaalisuuden nousu. Nyt palaan kauemmas historiaan ja siirryn toiseen pääluvun pääuomista, nimittäin käsittelemään muutamia Lutherin teologian keskeisiä peruspiirteitä. Nämä teologiset teemat muodostavat kehyksen, jonka läpi tarkastelen tuonnempana Paul S. Chungin teologiaa ja joiden teologisen taustan ymmärtäminen auttaa ymmärtämään Chungin Luther-tulkintaa. Keskityn erityisesti ristin teologiaan ja Lutherin yhteiskuntaoppiin. Sivuan myös Lutherin näkemyksiä kirkon lähetystehtävästä. Lisäksi esittelen esimerkkinä muutamia ajankohtaisia, kontekstuaalisia Luther- tulkintoja.

2.4.1 Ristin teologia

Lutherin ristin teologia on ohjelmanjulistus myöhäiskeskiajalla vallinnutta “kunnian teologiaa” ja silloista katolisen kirkon tilaa vastaan. Käsite ”ristin teologia” on peräisin kirkkoisä Augustinukselta.⁷² Luther muotoilee ristin teologian Heidelbergin disputaatiossa 1518. Siinä Luther hahmottelee “ristin teologian” vastakohtana katolisessa teologiassa vallalla olleelle “kunnian teologialle”.⁷³

Ristin teologialla Luther kumosi Akvinolaiselta perityn käsityksen lähimmäisenrakkaudesta, jossa oleellista oli ajatus ihmisestä, jonka rakkaus suuntautuu luonnostaan kohti jotakin sellaista, jota ihminen itse pitää hyvänä ja tavoiteltavana. Tämä oli jollain tavoin rinnasteinen Jumalan rakkauteen. Lutherin mukaan, niin järjenvastaista kuin se onkin, Jumalan rakkaus kohdistuu arvottomaan ja hyödyttömään.⁷⁴ Jumalan luova rakkaus ihmistä kohtaan ilmenee siinä, että Jumala ja sellainen ihminen, jossa Jumalan rakkaus elää, rakastavat syntisiä, pahoja, tyhmiä ja heikkoja tehdäkseen vanhurskaita, hyviä, viisaita ja

⁷¹ Kena, 1993, 119-120.

⁷² Suomalaisen Luther-tutkimuksen keskeiset ristin teologiaa käsittelevät teokset ovat Tuomo Mannermaan Kaksi rakkautta ja Kari Kopperin väitöstutkimus ”Paradoksien teologia” Lutherin ristin teologiasta Heidelbergin disputaatiossa. Aihetta käsittelee myös Antti Raunio väitöskirjastaan rakkauden teologiasta.

⁷³ Juntunen, 2001 181.

⁷⁴ Mannermaa, 1995, 36-39.

vahvoja.⁷⁵ Ristin teologia on kokemuksellista, konkreettista, omassa elämässä koettua teologiaa vastakohtana ”kunnian teologialle”, jota Luther pitää abstraktina Jumalan metafyyssisten ominaisuuksien spekulaaationa.⁷⁶

Ristin teologia liittyy olennaisesti myös Lutherin rakkauden teologiaan, jota Suomessa on tutkinut Antti Raunio. 1960-luvulla Anders Nygrenin tekemä reformaation teologian löytö liittyi siihen, että Luther ymmärtää rakkauden kohteen aseman toisin kuin häntä edeltävä teologinen perinne.⁷⁷

Luther kirjoittaa Heidelbergin disputaation 20. teesissä: “-teologiksi kutsutaan ansaitusti sitä, joka kärsimysten ja ristin kautta katseltuina ymmärtää Jumalan näkyvät, selkäpuolen ominaisuudet. Jumalan selkäpuolen eli näkyvät ominaisuudet, so. ihmisyyys, heikkous ja hulluus, ovat vastakohtia hänen näkymättömille ominaisuuksilleen; 1. Korinttolaiskirjeen 1. luvussa näitä ominaisuuksia kutsutaan Jumalan heikkoudeksi ja hulluudeksi. - - Niinpä kenelläkään ei ole kylliksi eikä ketään hyödytä Jumalan tunteminen kunniassa ja majesteettisuudessa, ellei hän tunne häntä ristin alennuksessa ja häpeässä.”⁷⁸ Ristin teologi ymmärtää kärsimysten ja ristin kautta tarkasteltuina Jumalan näkyvät, selkäpuolet ominaisuudet. Kunnian teologi taas katselee Jumalan näkymättömiä ominaisuuksia luotujen välityksellä.⁷⁹

Ronald F. Thiemann näkee ristin teologian koko Lutherin teologian hermeneuttisena avaimena. Thiemann huomioi, että Luther ei puhu pelkästään ristin teologiasta, vaan luonnehtii myös ”ristin teologin” ominaisuuksia, joka viittaisi siihen, että ristin teologia on jonkinlainen teologille kuuluva teologinen

⁷⁵ Mannermaa, 1995, 11.

⁷⁶ Juntunen, 2001, 193.

⁷⁷ Raunio, 2001, 155. Ajatuksessaan siitä, että Jumalan olemukseen kuuluu omasta hyvästään jakaminen, Luther liittyy häntä edeltävään augustinolais-fransiskaaniseen näkemykseen. Käsitys Jumalasta hyvää jakavana ei kuitenkaan vielä kerro millä edellytyksillä hän jakaa hyvää. Perustuuko Jumalan rakkaus kohteen hyvyyteen tai tuleeko rakkauden kohteeseen jossakin vaiheessa jotain sellaista, mikä on samalla Jumalan rakkauden ehto tai syy? Voiko ihminen olla Jumalan silmissä jollain tavoin ansiollinen, tai omilla teoillaan vaikuttaa ansiollisuuteensa Jumalan silmissä?⁷⁸ Lutherin varhaisessa tuotannossa on havaittavissa liittymistä Bernard Clairvauxlaisen ”rakkauden järjestys” (*ordo caritatis*)-malliin, jossa rakkauden kohde voi olla vain kohteen hyvyys ja ihmisen tulee suuntautua ensiksi korkeimpaan hyvään ja sen jälkeen muihin kohteisiin siinä määrin kuin ne ovat osallisia korkeimmasta hyvästä.

Luther kuitenkin sanoutui irti *ordo caritatis*-mallista jo viimeistään luennoissaan Roomalaiskirjeestä vuonna 1516, ja ilmaisi oman vaihtoehkonsa Galatalaiskirjeen luennoissa vuonna 1519. Siinä Luther tulkitsee käsitystä käskystä ”rakasta lähimmäistäsi niinkuin itseäsi” seuraavasti. Lutherin mukaan sanalla ”lähimmäistäsi” kuvataan mitä parhaiten rakkauden kohde. Siinä ei käsketä rakastamaan rikasta, mahtavaa, oppinutta, viisasta, taitavaa ja niin edelleen. Rakkauden tulee kohdistua samalla tavalla oppimattomiin, köyhiin, heikkoihin, alhaisiin, tyhmiin ja syntisiin. Kaikki tällaiset ominaisuudet ovat ihmisten naamioita ja kasvoja ja ne, joiden rakkaus valitsee kohteensa ulkoisten ominaisuuksien perusteella, erehtyvät. (Raunio, 2001, 159-60)

⁷⁸ Juntunen, 2001, 193.

⁷⁹ Juntunen, 2001, 194.

perusasenne tai ote. Thiemann perustaa tulkintansa mm. Walter von Loewenichin, Alister E. MacGrathin ja Jürgen Moltmannin Luther-tulkintoihin.⁸⁰ Ristin teologialla Luther kuvaa Thiemannin mielestä teologin intellektuaalista ja spirituaalista tehtävää reaali maailman keskellä. Ristin teologiaa kuvaa myös Lutherin määritelmä siitä, että ”eläminen, tai pikemminkin kuoleminen ja kirottuna oleminen, tekevät teologin, ei niinkään ymmärtäminen, lukeminen tai spekulointi”.⁸¹ Ristin teologiasta Thiemann johtaa myös uskontoteologian mallin. Ristin teologin ei tulisi tyytyä kristinuskon viimekätiseen itseriittoisuuteen, koska paradoksien Jumala näyttäytyy myös omassa vastakohdassaan. Kristillinen opetuslapseus on toiveikkuutta ja rakastavaa sitoutumista hädässä olevaan lähimmäiseen. Usko, toivo ja rakkaus ovat ne kristilliset hyveet, joiden tulisi luonnehtia kristillistä tietoisuutta Jumalan armollisesta ja yllättävästä itseilmoituksesta, joka voi näkyä ihmiselle epätyypillisissä paikoissa, kuten myös vieraissa uskonnoissa. Jumalan ilmestyminen Jeesuksessa on jo itsessään yllättävää.⁸²

Ristin teologia haastaa siis teologin kääntämään katseen kohti tuntematonta, kärsimystä ja erilaisuutta. Myös roomalaiskatolinen Aloysius Pieris nojautuu ristin teologiaan. Hänen mielestään ristin teologia tarjoaa mahdollisuuden laajentaa kirkon käsitystä spiritualiteetista, johon kuuluu niin liturgia kuin maallinen, sosiopoliittinen sitoutuminen.⁸³

Japanilainen Kazoh Kitamori puolestaan osoittaa teologiassaan, että Jumalan kärsimys ja rakkaus ovat lähellä toisiaan. Kitamori kehitti oman kontekstuaalisen sovelluksensa ristin teologiasta vuonna 1946 julkaisemassaan teoksessa ”The Theology of the Pain of God”. Kitamori sai opinnoissaan vaikutteita buddhalais-hegeliläiseltä filosofi Hajime Tanabelta, joka etsi ajattelussaan buddhalaiseen tapaan vastakohtien yhteyttä. Kitamorin teologiaa on luonnehdittu ”ristin teologiaksi”, mutta hän itse käyttää enemmän ilmaisua ”Jumalan tuska”, joka kuvaa hänen mielestään tarkemmin ”ristin” sisältöä. Jumalan tuska on Kitamorin teologian ”akseli”, joka yhdistää Jumalan , kristinuskon ja japanilaisuuden ja jonka avulla hän nivoo teologisen aineistonsa dialektisen metodin avulla synteetiksi. Käsite Jumalan tuska pohjaa kahteen VT:n kohtaan, Jer.31:20 ja Jes 63:15, joissa puhutaan Jumalan sydämen tuskasta tai

⁸⁰ Thiemann, 2009, 229.

⁸¹ Thiemann, 2009, 230.

⁸² Thiemann, 2009, 245-6.

⁸³ Pieris’n mukaan vapautuksen teologia suuntaa teologian huomiota kohti kolmea asiaa, Jeesuksen elämä ja ihmisyy, ristin teologia ja ”elämän liturgia”. (Pieris, 1988, 3.)

säälistä tai rakkaudesta. Kitamoriin mukaan molemmissa käytetty heprealainen sana *hamah* sisältää erityisesti ensiksi mainitussa kohdassa sekä tuskan, että rakkauden merkityksen.

Hänen teologiassaan nähdään Raamatun keskeisenä teemana Jumalan tuska. Jumalan kärsimys on konfliktia hänen itsensä sisällä: Jumalan rakkaus ja toisaalta viha syntii kohtaan aiheuttavat ristiriidan. Tästä kehkeytyy ”kivun analogia”, *analogia doloris*. Ihmisen ja Jumalan tuskalla on sama tausta. Oikea tapa puhua Jumalasta on puhua pyhän rakkauden muodoista: 1) Jumalan rakkaus ihmistä kohtaan 2) Jumalan tuska, 3) Jumalan tuskaan juurtunut rakkaus.⁸⁴

2.4.2 Lutherin yhteiskuntaoppi

Yksi Lutherin yhteiskuntaopin keskeinen taustavaikuttaja on hänen antagonistinen näkemyksensä siitä, että kaksi voimaa, Jumala ja saatana käyvät maailmassa ankaraa taistelua. Saatana hyökkää Jumalan hallintovaltaa vastaan, mutta elävä Jumala toimii Luojana, Lunastajana ja Elämänantajana. Saatanan valta näkyy Lutherin mielestä synnin vaikutuksena niin ihmisen persoonallisella kuin yhteiskunnan rakenteellisellakin tasolla. Lutherin yhteiskunta-ajattelu tarjoaa konkreettisia toimintamalleja sekä persoonallisen tason, että rakenteellisen tason synnin ilmenemismuotoja vastaan. Nämä toimintamallit kohdistuvat kahteen kohderyhmään: kirkkoon ja yhteiskuntaan. Lutherin ajattelussa ihminen toimii kristittynä ensinnäkin aktiivisesti osallistuvana Jumalan asettaman yhteiskuntajärjestyksen jäsenenä ja toiseksi vastuullisena kirkon jäsenenä.⁸⁵

Kirkon kohdalla Jumalan rakkaus toteutuu siten, että seurakuntia autetaan elämään keskinäisessä huolenpidossa ja suuntaamaan rakkauden tekoja lähimmäisten tarpeisiin. Yhteiskunnan kohdalla Jumalan tahdon ylläpitämiseen tarvitaan kolme instituutiota tai välinettä, jotka välittävät ihmisen mahdollisuutta olla yhteistyössä Jumalan kanssa. Näitä instituutioita on kolme:

- kirkko (ekklesia)
- perhe ja talouselämän rakenteet (oikonomia) ja
- hallitus/valtio (politia)

Näihin instituutioihin kuuluessaan ihmisten on pyrittävä kymmenen käskyn toteuttamiseen. Toisaalta Jumala voi myös ”pakottaa” ihmisen toimimaan tahtonsa mukaisesti näiden kolmen instituution avulla.⁸⁶ Lutherin kolmiosainen

⁸⁴ Kena, 1993, 198-9.

⁸⁵ Lazareth, 2001, vii ja Aagaard, 1990, 12-14.

⁸⁶ Aagaard, 1990, 12-14.

yhteiskuntaoppi on jatkokehittelyä keskiaikaisesta kolmisäätyisestä yhteiskunnasta, jota Luther muovasi ja laajensi, esimerkiksi sisällyttämällä ”kirkkoon”, ei vain papiston, vaan kaikki ihmiset yleisen pappeuden perustella.⁸⁷

Lutherin käsitys yhteiskunnasta on moniulotteinen ja siitä voidaan tehdä hyvin ristiriitaisia tulkintoja. Luther otti omasta ajastaan ja ymmärryksestään käsin moniin poliittisiin ja yhteiskunnallisiin kysymyksiin. Esimerkiksi Steinmetzin mukaan Lutheria tulisi kuitenkin tarkastella ensi sijassa saarnamiehenä eikä poliittisena filosofina, jonka ajattelusta ei voida vetää selvää näkemystä esim. vallankumouksen tai yksinvaltiuden puolesta.⁸⁸ Itse ajattelen, että Lutherin yhteiskuntaoppi pitäisi johtaa hänen laajemmasta teologisesta kehyksestään käsin. Jos otetaan huomioon, että Luther oli oman aikansa ja alansa mies ja huomioidaan se, millaisessa sosio-poliittisessa tilanteessa Luther eli, voidaan huomata etteivät monet hänen yksittäiset poliittiset kannanottonsa (esimerkiksi suhteessa juutalaisiin tai talonpoikaikapinaan) olisi nykyisillä mittapuilla tarkasteltuna välttämättä loogisesti perusteltuja, saati sitten, poliittisesti korrekteja. Luther ei ollut ensisijaisesti yhteiskuntateoreetikko. Lutherin teologiasta juonnetussa yhteiskuntaopissa oleellista on käsitys Jumalasta, joka on syvällisen vuorovaikutteisessa suhteessa maailmaan, ja jossa ihmisten keskinäisen toiminnan perusteena tulisi olla pyrkimys olla ”toinen toisensa Kristus”, eli tehdä kuten Kristus on tehnyt ihmisille: ihmisen tulisi siis ” antaa lahjaksi saadut hyvänsä lähimmäisen puutteeseen ja suhteutua hänen syntiinsä, heikkouteensa ja puutteeseensa kuin ne olisivat hänen omiaan”.⁸⁹

Antti Raunio kuvaa Lutherin yhteiskunta-ajattelua samojen keskeisten Lutherin teologisten käsitysten kautta, joihin esimerkiksi Mannermaa ja muut Mannermaan koulukunnan tutkijat ovat keskittyneet. Näitä käsityksiä ovat ajatus uskossa aktiivisesta rakkaudesta, kultaisen säännön ja kymmenen käskyn etiikka sekä perusajatus ihmisen ja maailman perusluonnosta, joka on synnin saastuttama ja tarvitsee Jumalan armoa.⁹⁰ Jumalan rakkaus on Lutherin mielestä lahjoittava rakkaus, ja se lahjoittaa ihmiselle kaiken tarpeellisesti nimenomaan siihen tarkoitukseen luotujen välikappaleiden kautta, ei ihmisen itsensä kautta.⁹¹ Lutherille oli tärkeää pitää evankeliumin sanoma puhtaana ja osoittaa hengellisille ja maallisille asioille omat paikkansa näiden sekoittumatta. Tämän vuoksi hän

⁸⁷ Westhelle, 2009, 287-8.

⁸⁸ Steinmetz, 1986, 114.

⁸⁹ Mannermaa, 1995, 37.

⁹⁰ Raunio, 2001, 301-302.

⁹¹ Esim. Lutherin Iso Katekismus, Ensimmäisen käskyn selitys, s.72-72.

luokitteli yhteiskuntaa kahden hallintovallan tai regimentin, maallisen ja hengellisen kautta.⁹² Lohse pitää Lutherin erityisenä historiallisena ansiona juuri sitä, että hän pyrki erottamaan keskiajalla sekoittuneet kirkolliset ja maalliset intressit ja toi vallankumouksellisella tavalla teologisen haasteen keskiaikaiselle ajattelulle hengellisen ylivallasta.⁹³ Regimenttiopin perusteet muovautuivat kesän 1522 saarnoissa ja vuoden 1523 tutkielmassa “Maallisesta ratkaisuvallasta”⁹⁴ Sen antamat ohjeet ovat reaktioita tiettyyn historialliseen tilanteeseen, Roomaa ja radikaalireformaattoreita vastaan ja Luther totesi myöhemmin, ettei tämä periaatekata kaikkia kristityn poliittiseen vastuuseen liittyviä kysymyksiä.⁹⁵ Regimenttioppi oli yksi 1900-luvun teologisesti keskustelluimpia piirteitä Lutherin yhteiskunta-ajattelussa. Vitor Westhelle toteaa tuoreessa artikkelissaan, että keskustelu regimenttiopista on laantunut viimeisen kolmen vuosikymmenen aikana. Kylmän sodan jälkeisessä maailmassa esimerkiksi käsitys taloudesta ja yhteiskuntarakenteesta on muuttunut ja ajankohtainen kysymys on esimerkiksi, millaisia työhön ja talouteen liittyviä kysymyksiä työperäisen siirtolaisuuden lisääntyminen tuo tullessaan.⁹⁷

Yhteiskunnan ymmärtäminen orgaanisena kokonaisuutena, jossa on vakaa hallintojärjestelmä ja kutsumusten hierarkia, mahdollisti sen, että Luther saattoi olettaa rakkaudentöiden tulevan yhteiskunnassa tehdyiksi, myös silloin, kun usko Jumalaan puuttui. Tanskalaisen dogmatiikan professori Aagardin mukaan

⁹² Lohse, 1999, 315.

⁹³ Lohse, 1999, 319

⁹⁴ Teoksen ensimmäinen osa käsittelee kahden hallintavallan suhdetta. Maallinen ja hengellinen ovat riippuvaisia toisistaan, hengellinen ratkaisuvallalta tuottaa oikeamielisyyttä ja maallinen ratkaisuvallalta ulkoista rauhaa. Myös maallinen valta ja sen hallitseminen miekalla on pyhää palvelua. Toisessa osassa syvennyttään tarkemmin maallisen ratkaisuvallan auktoriteettiin. Maallisella auktoriteetilla on rajansa; esimerkiksi sielujen pelastus kuuluu vain Jumalan ratkaistavaksi, ei maallisen auktoriteetin. Usko on ihmisen ja Jumalan välinen asia, johon maallinen hallintavalta ei voi pakottaa ihmistä. Myöskään harhaoppia ei voida katkaista väkivallalla. Kolmas osa antaa neuvoja hallitsijoille siitä, miten heidän tulisi ymmärtää oma tehtävänsä. Prinssien tulisi hallita harkinnan ja järjen, ei voiman avulla, ja ylläpitää rauhaa. (Lohse, 1999, 155-6).

⁹⁵ Lohse, 1999, 157.

⁹⁶ Monet keskiaikaisen kirkon rappion merkit saivat Lutherin luottamaan monessa suhteessa enemmän maalliseen kuin hengelliseen valtaan ja kannattamaan maallisen ratkaisuvallan itsenäisyyttä suhteessa hengelliseen. ⁹⁶ Tämä näkyy vuoden 1520 tekstissä *Saksan kansan kristilliselle aatelille*, jossa Luther kääntyy maallisten auktoriteettien puoleen ja pyytää heitä toteuttamaan uudistuksia maallisessa ja kirkollisessa ympäristössä. Myös Lutherin maalliselta vallalta saama suojelu 1518 Wittenbergin vankeuden aikana lieene vaikuttanut hänen myönteisiin asenteisiinsa koskien maallisen vallan itsenäisyyttä. Fredrik Viisas tuki Lutheria vaikeana aikana, vaikkei aina yhtynyt Lutherin näkemyksiin. Rintamat vaihtuivat vuosien 1521-22 vaihteessa. Kun Luther oli aiemmin keskittynyt maallisen vallan itsenäisyyden korostamiseen suhteessa Roomaan, nyt hänen täytyi kehittää ja terävöittää näkemyksiään suhteessa Karlstadtin radikaalireformaatioon. (Lohse, 1999, 153-4.)

⁹⁷ Westhelle, 2009, 285-287.

Lutherin käsitys tällaisesta ennalta säädetystä asemasta jättää huomiotta sen, että jo Lutherin aikana elettiin uuden, modernin individualistisen yhteiskunta-ajattelun alkua. Moderni tai postmoderni yhteiskuntajärjestelmä ei enää perustu jumalallisesti säädettyihin yhteiskuntahierarkioihin tai keskinäisiin velvollisuuksiin, vaan omistusoikeuteen ja yhteisten sopimusten tekemiseen.⁹⁸ William Lazareth huomauttaa, että sekulaarissa yhteiskunnassa eettiselle toiminnalle harvoin etsitään uskonnollisia tai teologisia perusteita. Esimerkiksi Lutherille keskeinen ajatus uskossa aktiivisesta rakkaudesta on kuitenkin keskeinen osa luterilaista identiteettiä. Lazareth arvioi, että kun roomalaiskatolisen kirkon ja Luterilaisen Maailmanliiton 125 jäsenkirkon Yhteinen julistus vanhurskauttamisesta toi 1990-luvun lopulla kirkkojen välille konsensuksen vanhurskauttamisen ja pyhityksen kysymyksissä, on seuraava ekumeenisen toiminnan yhteinen haaste implementoida kristityn eettisen vastuun kysymykset toiminnaksi.⁹⁹ Tällöin kysymykseksi muodostuu esimerkiksi se, mitä käytännössä voisi olla YJV:ssä mainittu usko, joka kutsuu ihmisiä hyviin töihin, yksin armon avulla, ilman omaa ansiotaan Jumalan läheisyyteen ja Jumalan työtoveruuteen.¹⁰⁰

Jos tarkastellaan edelleen yhtä Lutherin yhteiskunta-ajattelun ”kolmijaon” pilaria, taloutta, huomataan, että jo varhaisen kapitalismin aikana elänyt Luther koki, että kolmesta elämää ylläpitävästä instituutiosta ekonomia oli vääristynyt. Luther kritisoi aikansa nousevaa kaupankäyntiä ja pankkitoimintaa ankarin sanankääntein¹⁰¹ niin, että oikeastaan varhaisen kapitalismin rakenteet merkitsivät Lutherille institutionalisoitua varkautta. Ajatuksensa Luther perusteli mm. Iso Katekismuksessa ensimmäisen käskyn selityksessä mammonan asettamisessa Jumalan vastinpariksi¹⁰² ja seitsemännen käskyn selityksessä puheessa varastamisesta¹⁰³. Jos talouden, ekonomian, aluetta ei toteuteta oikein

⁹⁸ Aagaard, 1990, 16-17.

⁹⁹ Lazareth, 2001, 245.

¹⁰⁰ Lazareth, 2001, viii

¹⁰¹ esim. Kaupankäynnistä ja koronkiskonnasta. Martti Luther: Valitut teokset III s. 215-225.

¹⁰² Esim. Lutherin Iso Katekismuksen ensimmäisen käskyn selitys ”Muistele mielessäsi niitä, jotka kaikin voimin antautuvat kokoamaan omaisuutta ja rahaa, tai kysy heiltä itseltään ja kerro minulle, mitä he loppujen lopuksi ovat saavuttaneet. Huomaat, että koko vaiva ja työ meni heiltä hukkaan, tai että jos he saivatkin kootuksi haltuunsa suuria aarteita, kaikki kuitenkin katosi ilmaan ja haihtui tuuleen.”

¹⁰³ esim. Lutherin Iso Katekismuksen seitsemännen käskyn selitys: ”Varastaminen on näet juuri sitä, että toinen ottaa toisen omaa vääryydellä haltuunsa. Sitä on lyhyesti sanoen kaikki ja kaikenlaisissa liiketoimissa lähimmäisen kustannuksella saavutettu etu. Tämä on todella yleinen ja laajalle levinnyt pahe., mutta niin vähän siihen on kiinnitetty huomiota ja sitä pidetty silmällä, että se on riistäytynyt suoranaiseksi tulvaksi. ---Toinen pettää aivan julkisesti toista väärennetyin tavaro, mitoin, painoin ja rahoin sekä hankkii itselleen etuja vilpillisesti, ovelilla juonilla ja

vaan vääristyneesti, ei enää palvella Jumalaa. Hän kutsui kirkkoa ja valtiota vastustamaan ”epäjumalia palvelevaa ekonomiaa” ja auttamaan vaihtoehtoisten tapojen luomisessa niin, että talouselämän merkitys kääntyisi koronkiskonnan sijaan kohti aineellisten perustarpeiden tyydyttämistä. Aagaard näkee Lutherin perinnön juuri siinä, että todellinen usko täytyy tunnistaa ”vastarinnan rakenteiden ja strategian” avulla.¹⁰⁴ Aagaardin mukaan nykyaikainen valtio ei enää toteuta ”politian” määrittelyä sillä tavalla, kuin Luther asiaa ajatteli. Regin Prenter on aiheellisesti kysynyt, oliko Lutherin yhteiskuntanäkemyks sellainen, joka ”yli-institutionalisoi” kristillisen rakkauden merkityksen väittäessään, että sotilas ja teloittaja ovat yhteiskunnassa rakkauden palvelijoita.¹⁰⁵ Saksalainen systemaattisen teologian professori Ulrich Duchrow on puolestaan huomauttanut, että nykymaailmassa kolmesta instituutiosta ainoastaan kirkolla on jäljellä sellaista integriteettiä, että se pystyisi nykyolosuhteissa toimimaan institutionaalisenä oppositiona epäjumalien ja ahneuden palvonnalle. Duchrow on osoittanut laajan talousanalyysin avulla, että nykyaikainen kansainvälinen talousjärjestelmä on sisäänrakennetusti epäoikeudenmukainen ja sen hyödyntävoittelua voidaan rajoittaa kansallisen tai kansainvälisen politiikan keinoilla hyvin vähän. Järjestelmän logiikka ohjaa yhteiset hyödyt harvojen yksityisten omistajien hyödyksi. Prosessissa suurin osa maapallon ihmisistä ja sen luonnonvarat tuhoutuvat harvojen hyödyksi. Teoksessaan *Global Economy* Duchrow kirjoittaa, ettei teologia ota riittävän vakavana ”tunnustuskysymyksenä” talouden epäonnistumista tehtävässään tyydyttää konkreettisten ihmisten tarpeita Jumalan tahdon mukaisesti.¹⁰⁶ Toisaalta esimerkiksi Kirkkojen Maailmanneuvoston AGAPE-prosessin valmistelun yhteydessä ennen KMN:n 9. Yleiskokousta, Antti Raunio kiinnitti huomiota juuri tämän tyyppiseen ajatteluun ja varoitti ”ekkleziologisesta idealismista”, johon voidaan joutua, jos kirkko ja maailma asetetaan liian mustavalkoiseen vastakkainasetteluun ja usko kirkon vaikutusmahdollisuuksiin on ylitsekorostunut.¹⁰⁷

luihuilla tempuilla. Kauppaa tehtäessä kiskotaan ylihintaa, pannaan mielivaltaisia rasitteita, nyljetään ja kiusataan – säädystä riippumatta se on kuin yksi ainoa valtavan suuri ja laaja rosvoluola, pullollaan suurvarkaita. --- siksi joka ainoan on tiedettävä, että hän syyllistyy syntiin ja menettää Jumalan armon, jos hiukankin vahingoittaa lähimmäistään, kaventaa hänen etuaan ja menettelee kaupassa tai jossakin muussa liiketoimessa petollisesti ja kavalasti.”

¹⁰⁴ Aagaard, 1990, 16-17.

¹⁰⁵ Aagaard, 1990, 19.

¹⁰⁶ Aagaard, 1990, 21-22.

¹⁰⁷ Rytkönen, 2006, 68-69.

Tässä yhteydessä ei ole mahdollista ekumeenisen liikkeen tai luterilaisuuteen liittyvän talouskeskustelun laajempaan tarkasteluun, mutta mainittakoon, että ”ekonomian” elämänalueen arviointia on tehty ekumeenisen liikkeen parissa mm. Kirkkojen Maailmanneuvoston Nairobien (1975) kokouksen jälkimainingeissa, mm. dokumenteissa ”Kirkot, kristityt ja taloussysteemi – kutsu kuuliaiseen opetuslapseuteen”.¹⁰⁸ Keskustelu on jatkunut ORLE-prosessin yhteydessä ja 1990-luvulla laajentunut koskemaan globalisaatiota laajempaan ilmiönä.¹⁰⁹ ja jatkunut viimeisimmin KMN:n 9. Yleiskokouksen nk. AGAPE- (Alternative Globalisation Addressing People and Earth) asiakirjan ja siihen liittyvän ”agape-prosessin”¹¹⁰ avulla. Agape-prosessin käynnistymistä KMN:n 9. yleiskokouksessa leimasivat ristiriitaiset tunnelmat ja erimielisyydet niin asiakirjan roolista, käsittelytavasta kuin sisällöstäkin, mutta se oli mielestäni lähtölaukaus kirkkojen globalisaatiokantoja koskevalle keskustelulle, jota katolisen kirkon piirissä on, kenties vapautuksen teologian vaikutuksesta, käyty jo pitkään.¹¹¹ Ekumeenisten avustusjärjestöjen toiminnassa maailmantalouden oikeudenmukaisuuden kysymykset ovat jatkuvasti asialistalla ja erilaisten kampanjoiden ja tutkimustyön aiheina.¹¹² Suomessa luterilaiset ja ekumeeniset toimijat ovat 2000-luvun aikana osallistuneet useisiin maailmankaupan oikeudenmukaisuuteen liittyviin hankkeisiin, kuten reilun kaupan järjestelmän tuominen Suomeen¹¹³, kehitysmaiden velkojen anteeksiantoa edistänyt Jubilee-kampanja¹¹⁴ sekä EU:n ja kehitysmaiden kauppasopimuksien oikeudenmukaisuutta puolustava EPA-kampanja¹¹⁵.

¹⁰⁸ Aagaard, 22-23.

¹⁰⁹ Esimerkiksi ev.lut.kirkkohallituksen yhteiskunnallisen työn sihteeri Ilkka Sipiläinen kirjoittaa globalisaatiosta v.1998 julkaistussa artikkelissaan ja kuvaa 1990-luvulla KMN:ssa kehitettyä ”Elämän teologiaa”. Artikkelissa Sipiläinen nimeää kirkkojen vastauksia globalisaation ongelmiin:

1. Talous takaisin paikalleen, jumalasta välineeksi
2. Paikalliset ryhmät: ihmisten oma kokemus kohtaa Jumalan sanan
3. Elämän teologian tekeminen niin että paikallinen kohtaa maailmanlaajan
4. Ihmisten maailmanlaaja verkottuminen ja sen tukeminen
5. Kansalaisyhteiskunnan tukeminen, ihmisten oman talouden arvostaminen vastavoimana

(http://www.evl.fi/kkh/to/kdy/globalisaatio_11_9_1998.html Luettu 1.4.2010)

¹¹⁰ <http://www.oikoumene.org/en/resources/documents/assembly/porto-alegre-2006/3-preparatory-and-background-documents/alternative-globalization-addressing-people-and-earth-agape.html> Luettu 1.4.2010.

¹¹¹ Mannert & Ahola, 2006, 83-86.

¹¹² Esimerkiksi ekumeenisen vaikuttamistoiminnan verkosto Ecumenical Advocacy Alliancen maailmankauppaa koskeva hanke 2002-2008 <http://www.e-alliance.ch/en/s/trade/> Luettu 1.4.2010

¹¹³ <http://www.reilukauppa.fi/index.php?210> Luettu 1.4.2010

¹¹⁴ <http://www.riemuvuosi2000.fi/piispa.shtml> Luettu 1.4.2010.

¹¹⁵ http://www.changemaker.fi/index.php?option=com_content&view=article&id=282&Itemid=122&lang=fi Luettu 1.4.2010

Lutherin kahden regimentin oppia on arvosteltu dualistiseksi ja eettiseen passiivisuuteen kannustavaksi. Kuitenkin Lutherin kirjoitusten laajemmassa kontekstissa huomataan, että Lutherin käsitys Jumalan kahdesta hallintovallasta ei edusta käsitystä, jossa kristitty olisi ”maailmaa vastaan”, vaan pikemminkin syvällisen vuorovaikutteisessa suhteessa maailmaan¹¹⁶

Kun tutkitaan Lutherin yhteiskunta-ajattelun historiallisia jälkiseuraamuksia, voidaan Raunion mukaan nähdä, että Lutherin poliittinen etiikka sisältää sekä liberaalin ”yövaltion” peruspiirteitä että sosiaalisen hyvinvointivaltion lähtökohtia.¹¹⁷ Yksi esimerkki Lutherin yhteiskuntaopin vaikutuksista on Pohjoismaisen hyvinvointiyhteiskunnan malli.¹¹⁸ Tätä mallia tukevissa ajatuksissaan Luther peräsi yhteiskunnan laajempaa vastuuta heikoista: hän kannusti yhteisöä huolehtimaan köyhistä veronkannon avulla esimerkiksi kirjeessään ”Saksan kansan kristilliselle aatelille” vuonna 1520. Psalmin 82 selityksessä Luther kertoo, että julkisten viranomaisten vastuulla on huolehtia köyhistä, orvoista ja leskistä¹¹⁹. Veronkannon ajatus liittyy mielestäni selkeästi Lutherin realistiseen ihmisenäkemykseen, jonka mukaan yhteiskunnan heikoista huolehtiminen ei voi olla vapaaehtoisen hyväntekeväisyyden varassa.

Steinmetz katsoo, että Lutherin oman ajan päämääristä katsottuna, Lutherin poliittisen teorian päämäärät ovat seuraavat:

- kristillisen etiikan perustana on vanhurskauttaminen yksin uskon kautta
- kaikilla kristityillä on kansalaisvelvollisuus ja sosiaalinen vastuu, jota jotkut noudattavat palvelemalla julkista valtaa
- Vuorisaarna ei ole luostarien tai tulevaisuuden etiikkaa, vaan koskee jokaista kristittyä, vaikkeivät sen periaatteet aina kävisi yksiin sen kanssa, mitä kristitty joutuu julkisen tehtävänsä edustajana tekemään
- valtio on Jumalan perustama, ja sen tarkoitus on toteuttaa sellaisia päämääriä, joita kirkko ei voi eikä saa yrittää saavuttaa
- Jumala, joka hallitsee kirkkoa evankeliumin kautta, hallitsee epäjärjestyksen vallassa olevaa maailmaa valtiolla käsillä olevin keinoin: ihmisen järjen, viisauden, luonnollisen lain ja väkivaltaisen väliintulon kautta

Lutherin suhdetta lähetystyöhön on selvittänyt Ingemar Öberg. Öbergin mukaan Luther halusi uudistaa uuspakanuuden ja lakihenkisyyden saastuttamaa

¹¹⁶ Raunio, 2001, 296.

¹¹⁷ Raunio, 2001, 291. Ko.Raunion artikkelissa Lutherin yhteiskunta-ajattelusta laajemmin.

¹¹⁸ Raunio, 2001, 211.

¹¹⁹ Raunio, 2001, 226.

kirkkoa. Lutherin reformaation tehtävä oli perustettu samalle pohjalle kuin Kristuksen lähetyskäsky. Tässä mielessä voidaan ajatella, että reformaatio koski sekä sisäistä että ulkoista lähetystä. Luther ei ymmärrä lähetystä samoin kuin esimerkiksi 1900-luvun lähetysteologiassa on ymmärretty. Tämä johtuu historiallisesta tilanteesta: Lutherin aikana islam ja roomalaiskatolisuus olivat Euroopassa niin mahtava voima, ettei reformaatiolla ollut todellisia ekspansion mahdollisuuksia muualle kuin pohjoisen suuntaan. Ei-kristillinen maailma oli saavutettavissa lähinnä roomalaiskatolisten maiden kristityille.¹²⁰

Ingemar Öberg pyrkii osoittamaan vääräksi sellaiset Luther-tulkinnat, joiden mukaan reformaattorin passiivisuus lähetystyön suhteen johtui lopun aikojen lähellä olon julistamisesta tai siitä, että jo apostolisena aikana olisi toteutettu universaalin lähetyksen kehoitus. Pikemminkin Öberg katsoo, ettei kaikkien tutkijoiden ole ollut helppo mieltää Lutheria lähetyksen puolustajana myöskään siksi, ettei hänen käsityksensä välttämättä ole vastannut evankelis-herätysorientoitunutta lähetyskäsitystä. Lutherille asioiden marssijärjestys on ollut toinen. Öbergin mukaan Lutherin lähetysajattelulle on keskeistä luomisajattelu, evankeliumin myötäsyntyinen kasvuvoima, vanhurskauttaminen uskon kautta ja käsitys Jumalasta, joka evankeliumin kautta rakentaa valtakuntaansa maan päälle.¹²¹

Tässä luvussa on hahmoteltu monikulttuuristuvan globaalin yhteiskunnan haasteita teologian tekemiselle. On todettu, että globalisoituvassa maailmassa erilaiset evankeliumin lukutavat kohtaavat yhä useammin ja länsimaista käsitystä tieteestä ja akateemisuudesta haastavat teologian kohdalla erityisesti erilaiset kontekstuaaliset uskon- ja raamatuntulkinnat. Tässä esitelty minjung-teologia on yksi esimerkki siitä, kuinka inhimillisen kärsimyksen todellisuus ja ruohonjuuritason kokemukset saavat teologit rakentamaan uudenlaista historialliseen tilanteeseen reagoivaa teologiaa, joka ottaa keskustelukumppaniksi esimerkiksi sosiologian. Teologian ja lähetystyön historiassa syntyneitä sidonnaisuuksia voidaan postmodernilla aikakaudella tunnistaa esimerkiksi prosessiteologian ja hermeneuttisen tulkinnan avulla. Voidaan myös tunnistaa, kuinka länsimainen teologia on vahvasti sidoksissa hellenistiseen filosofiaan, joka oli länsimaisen teologian synnyn oma kulttuurikonteksti.

¹²⁰ Öberg, 1991, 7-8.

¹²¹ Öberg, 1991, 10-11.

Kun tutkitaan Lutherin teologiaa suhteessa yhteiskunnallisiin kysymyksiin, herää kysymys, onko teologian tehtävä puuttua yhteiskunnallisiin teemoihin ja mitkä tällöin ovat keskustelun reunaehdot. Lutherin yhteiskunnallinen ajattelu on usein pelkistetty regimenttiopin analysointiin. Kuitenkin tulisi ottaa huomioon Lutherin teologian laajempi kokonaisuus. Siinä piirtyy esiin käsitys ihmisestä ja luomakunnasta, jotka ovat kokonaisuudessaan riippuvaisia Jumalan rakkaudesta. Ihminen on syntiinlankeemuksessa irtautunut alkuperäisestä olemuksestaan, eikä kykene tekemään hyvää niin kuin alun perin oli tarkoitettu. Toisin kuin ihmisen rakkaus, Jumalan rakkaus kohdistuu köyhään ja vaillinaiseen. Yhteiskunnan maallinen regimentti on olemassa Jumalan lahjoittavan rakkauden välineenä, joidenkin tulkintojen mukaan sen vuoksi, että itsekäs ja hyvään kykenemätön ihminen saisi tuekseen valtion, joka kontrolloi pakotteiden ja lakien avulla kansalaisten itsekkyyttä. Maallisen regimentin tarkoitus on olla sosiaalisesti vastuullinen yhteisö, jonka jäsenet pyrkivät edistämään toisen hyvää. Se on Jumalan tapa lahjoittaa ihmiselle kaiken mitä tämä tarvitsee. Esivaltaa tulee kunnioittaa, mutta tunnistaen että esivalta voi myös turmeltua, jolloin sitä täytyy vastustaa. Maallisen ja hengellisen regimentin tulisi pysyä omina osa-alueinaan eikä esivalta saisi Lutherin mukaan esimerkiksi kieltää uskonnonharjoitusta tai rajoittaa ihmisen omantunnonvapautta, koska sitä aluetta ihmisen elämässä hallitsee vain Jumala.

3. Martin Luther ja buddhalaisuus

”Sen sijaan teologiksi kutsutaan ansaitusti sitä, joka ymmärtää Jumalan näkyvät, selkäpuolen ominaisuudet kärsimysten ja ristin kautta nähtyinä.” – Luther’s Works 31: 40.

Elämä on kärsimystä – Buddha

Edellisessä pääluvussa on käsitelty ekumeenisen toiminnan ja teologian kohtaamia globaaleja haasteita ja tutustuttu muutamiin Lutherin teologian peruskäsitteisiin. Tässä pääluvussa siirryn käsittelemään Lutherin teologian ja aasialaisen spiritualiteetin välisiä leikkauspintoja. Paul S. Chung tuo aasialaisen spiritualiteetin teologiseen vuoropuheluun Lutherin teologian kanssa teoksessaan

”*Martin Luther and Buddhism. Aesthetics of Suffering*”. Teoksessa Chung etsii Lutherin teologian merkitystä Toisen maailmansodan jälkeisessä maailmassa, jota luonnehtivat postmodernille kulttuurikontekstille ominaiset piirteet: köyhyys sekä uskontojen ja katsomusten rinnakkainelo. Tässä todellisuudessa Chung pyrkii luomaan aasialaista inkulturaation teologiaa, joka pyrkii ”hermeneuttiseen hybridisaatioon”. Teoksessa keskitytään erityisesti buddhalais-kristilliseen dialogiin.¹²²

3.1 Dialogin edellytykset postmodernissa kulttuurikontekstissa

Ennen siirtymistä buddhalais-kristilliseen käsiteanalyysiin, on syytä kiinnittää huomiota Chungin teologian lähtökohtiin ja edellytyksiin. Kuten aiemmin totesin, uskontoteologian keskeinen kysymys on, kuinka ratkaista kristinuskoon kuuluvan sitoutumisen ja neutraaliuden välinen jännite. Yritän tässä alaluvussa kuvata Chungin sijoittumista uskontoteologian kenttään ja hahmottelen Chungin käsitystä teologian ja uskontodialogin edellytyksistä neljän aineistosta löytämäni väitteen kautta. En pidä Chungin lokerointia aivan helppona tehtävänä. Hän on reformaation tutkija, joka on syvällisesti perehtynyt aasialaiseen uskontoperinteeseen. Hän on myös luterilainen pappi, joka sanoo ettei halua ”absoluuttisessa mielessä tunnustaa” kristinuskon etulyöntiasemaa. Vuonna 2007 kirjoittamassaan artikkelissa Chung kuvaa omaa positiotaan siten, että kaikissa uskontoteologisissa paradigmoissa on omat osuvat ja harhaan johtavat osuutensa, eikä hän raamatullista universalismia seuraten voi tunnustautua eksklusivistiksi. Kuitenkin, niin kauan kun tunnustaa Jeesuksen Kristuksen oman elämänsä ”tieksi, totuudeksi ja elämäksi”, pysyy partikulaarisena kristittynä suhteessa Israelin kansaan ja muihin uskontoihin.¹²³ Chung itse luonnehtii omaa suhtautumistapaansa post-konfessionaaliseksi. Chungin uskontoteologista suhtautumistapaa voi mielestäni luonnehtia ”kristologiseksi universalismiksi”. Siinä kristinuskon ainutlaatuisesta totuusvaatimuksesta ei haluta luopua, mutta teologista horisonttia halutaan silti laajentaa. Tässä tarvitaan radikaalia avoimuutta nähdä myös oman katsomuksen rajojen ulkopuolelle, kohti muissa uskonnoissa ilmenevien pyhän kokemusten tai eettisen vahvuuden kunnioitusta. Hahmotan Chungin teologian lähtökohtia neljän väitteen avulla (1) Jumala voi

¹²² MLB, xiii

¹²³ LTE, 339.

toimia muiden uskontojen kautta, (2) uskontojen tulee etsiä yhteisiä tehtäviä, (3) teologian tekemisen tulee ottaa huomioon köyhyyden todellisuus ja (4) hermeneuttisen epäilyn metodia tulee hyödyntää käsiteltäessä kristinuskon menneisyyttä, nykyisyyttä ja oppia.

Ensimmäistä väitettä Chung perustelee Barthin ja Lutherin avulla seuraavasti. Yritys luoda aasialaista post-konfessionaalista teologiaa edellyttää Chungin mukaan itsekritiikkiä ja omien rajoitusten tunnistamista, kuten myös muiden uskontoperinteiden viisauden tunnistamista ja kunnioitusta. Chung hyödyntää Barthin näkemystä ihmisen rajallisesta käsityskyvystä, josta kertoo Karl Barthin huomio siitä, että Jumalan ”tosi sanoja voi löytyä pimeimmistäkin paikoista”, esimerkiksi avoimesti pakanallisista ympäristöistä.¹²⁴ Dialog-lehdessä julkaistussa artikkelissa vuonna 2007 Chung jatkaa luterilaisen ”irregulaarin teologian” määrittelyä, pohjautuen, paitsi Barthiin myös Lutherin Smalkaldin artiklojen 5-osaiseen evankeliumintulkintaan, jonka viides kohta koskee kristittyjen veljien ja sisarten keskinäistä keskustelua ja lohdutusta. Tämä voisi olla jonkinlainen uskontodialogin pohja-ajatus.¹²⁵ Artikkelissa esitetään kysymys, voiko ei-raamatullisissa uskonnoissa olla tietoa oikeasta Jumalasta. Chung vastaa tähän, että kukaan Raamatun kirjoittajista ei halua rajoittaa Jumalan vapautta tai mysteeriä suhteessa muilla tavoilla uskoviin, vaan Jumalan rakkaus on universaalia. Jumala toimii Raamatussa aktiivisesti myös toisin uskovien ihmisten kautta, kuten silloin kun Melchizedek siunaa Abrahamia tai silloin, kun pakanakuningas auttaa Israelin kansaa. Kun tämä Vanhan Testamentin universaali ulottuvuus yhdistetään Paavalin käsitykseen Jumalan Kristuksessa tapahtuvan rekonsiliaation kanssa, tai Luukkaan näkemykseen siitä, kuinka Jeesus pitää maailman lapsia joskus viisaampina kuin valon lapsia, Chung katsoo että ei-raamatulliset uskonnot ja kielet voivat toimia jonkinlaisina metaforina Jumalan valtakunnasta. Ja jos kaikki luodut ovat Jumalan ”naamioita”, kuten Luther sanoo, Jumala puhuu myös muiden uskontojen ja kulttuurien kautta, Chung jatkaa.¹²⁶

Chungin toinen väite on, että uskontojen tulee, erilaisista totuusvaatimuksistaan huolimatta, etsiä yhteisiä tehtäviä. Tämä tulee esiin jo Martin Luther and Buddhism-teoksen esipuheessa, jossa Chung määrittelee luterilaisuudelle ja aasialaiselle spiritualiteetille seuraavia yhteisiä tehtäviä:

1. Yhteisesti tunnistaa luomakunta Jumalan luomistyönä

¹²⁴ MLB, 7.

¹²⁵ LTE, 335-6.

¹²⁶ LTE, 339.

2. Vahvistaa erilaisten uskonnollisten teiden ymmärtämistä solidaarisuutena nöyryytettyjä tai alistettuja ihmisryhmiä kohtaan
3. Ymmärtää kaikki elävät olennot samanaikaisesti Jumalan ja maailman edessä oleviksi (*coram Deo et coram mundi*)

Samassa yhteydessä Chung määrittelee teologiansa ”ristin teologiasta nousevaksi luomisen teologiaksi”, joka sisältää syvän spirituaalisen ulottuvuuden.¹²⁷

Aasialaisessa kontekstissa uskontojen yhteiset tehtävät hahmottuvat myös lukujen kautta. Kristinuskon elää Aasiassa vähemmistöuskontona muiden suurten maailmanuskontojen, hindulaisuuden, buddhalaisuuden, islamin, juutalaisuuden, kungfutselaisuuden ja sikhismin keskellä. Kristittyjen keskimääräinen osuus koko Aasian maanosan väestöstä on 8,5%. Kristinuskon kasvaa merkittävästi ja joidenkin arvioiden mukaan Aasiassa olisi vuonna 2025 456 miljoonaa kristittyä. Paul Rajashekar kirjoittaa teoksessa ”The Future of Lutheranism in A Global Context” kristinuskon ja luterilaisuuden tulevaisuuden haasteista Aasiasta. Näitä ovat kysymykset eri tunnustuskuntien välisestä rinnakkainelosta ja ekumeniasta, uskonnollisesta pluralismista, luterilaisesta identiteetistä, sosiaalisista kysymyksistä ja aasialaisten luterilaisten diasporasta. Rajashekarin mukaan säilyäkseen elävänä, luterilaisuuden Aasiassa on tulevaisuudessa pystyttävä perinteensä luovaan uudelleen -käsitteellistämiseen ja uudelleentulkintaan aasialaisten kulttuurien ja uskontojen kontekstissa. Luovia uskontodialogiin pyrkiviä teologisia ratkaisuja ovat Aasiassa luoneet mm. Raimon Panikkar, Aloysius Pieris, Kosuke Koyama ja C.S. Song, mutta luterilaista tai Luther-tutkimuksen ääntä ei näissä keskusteluissa juurikaan ole ollut. Rajashekarin mukaan luterilaisen identiteetin kannalta ollaan tilanteessa, jossa pitkälti ollaan keskitytty eurooppalaisen luterilaisen tradition ”kääntämiseen” aasialaiseen ympäristöön¹²⁸. Se ei ole varsinaisesti inkulturoitunut aasialaiseen ympäristöön, vaan Aasian luterilaista teologista perintöä ovat hallinneet eurooppalaiset teologiset ja kulttuuriset taustaoletukset.¹²⁹ Aasialaisen ja luterilaisen spiritualiteetin yhteinen tehtävä voisi olla pyrkimys luomaan sellaista kontekstuaalista Luther-tulkintaa, joka hyödyntää aasialaisen spiritualiteetin käsitteistöä.

¹²⁷ MLB, xxiii.

¹²⁸ Lutherin teologista tuotantoa on käännetty japanin, korean, kiinan sekä Indonesian ja Intian paikalliskielille. Luterilaiset teologiset instituutit Japanissa ja Koreassa ovat ehkä eniten panostaneet aasialaiseen Luther-tutkimukseen. (Rajashekar 2008, 71).

¹²⁹ Rajashekar, 2008, 71.

Chungin kolmas väite on, että köyhyyttä tulee tarkastella yhä laajemmin yhtenä teologian tekemiseen vaikuttavana realiteettina.¹³⁰ Varmasti tunnetuin tapa käsitellä köyhyyttä tämän ajan teologian kysymyksenä liittyy vapautuksen teologiaan. Vapautuksen teologiat ovat ottaneet tarkastelun kohteeksi teologian metodisen uudistumisen tarpeen köyhyyden ja yhteiskunnallisen epäoikeudenmukaisuuden todellisuuden edessä. Vapautuksen teologia kysyy, kuinka kristinuskon sanoma puetaan uuteen tulkintakehykseen nimenomaan köyhien ja marginalisoitujen ryhmien tarpeista ja tilanteista käsin. Vapautuksen teologian raamatuntulkinta haastaa eksegetiikan ja hermeneutiikan. Sen olennainen piirre on liittää arkitodellisuus ja kristinuskon kiinteään vuoropuheluun. Esimerkiksi Latinalaisen Amerikan perusyhteisöissä Raamattua tutkittiin ilman tieteellisen tutkimuksen tarjoamia tietoja ja myös ilman sen asettamia rajoja. Vapautuksen teologia on nostanut esiin, että akateeminen teologia on ylipäätään vaarassa jäädä omaan toimintapiiriinsä, jos se ei ole kosketuksissa mihinkään kontekstiin tai arkitodellisuuteen. Eksegeettisen tutkimuksen ja tulkinnan kannalta tämä merkitsee sen kysymistä, kenen kanssa, kenelle ja millaiseen tilanteeseen raamatuntutkimusta tehdään.¹³¹

Roomalaiskatolinen srilankalainen pappi Aloysius Pieris on tutkinut buddhalais-kristillistä dialogia ja osallistunut aktiivisesti moniuskontoisiin ryhmiin ja köyhien vapaustaisteluihin. Häntä pidetään yhtenä aasialaisen autenttisen teologian johtavana edustajana. Pierisin teologia on lähellä Latinalaisen Amerikan vapautuksen teologiaa, mutta eroaa heistä käsityksessään uskonnollisuuden roolista. Aasialainen uskonnollinen asenne köyhyyteen eroaa Pieris'n mukaan latinalaisamerikkalaisesta asenteesta, kuten psykologinen lähestymistapa eroaa sosiologisesta. Ensimmäisessä, vapaaehtoinen köyhyys on hengellinen vastamyrkky, jälkimmäisessä se on poliittinen strategia. Teologinen reflektio Aasiassa kutsuu ottamaan vakavasti köyhyyden ja uskonnollisen todellisuuden. Aasialaiset uskonnot, erityisesti buddhalaisuus, ovat nähneet että materiaalisen hyvinvoinnin kaipuu johtaa hyväksikäyttöön ja toisten köyhdyttämiseen. Aasialaisen spiritualiteetin kautta tarkasteltuna, tämä

¹³⁰ Köyhyydestä suomalaisen teologian kysymyksenä ks. esim. "Lasaruksesta leipäjonoihin. Köyhyys kirkon kysymyksenä. 2002. Atena: Jyväskylä.", "Auttamisen teologia. Toim. Latvus & Elenius. 2007 Kirjapaja: Helsinki."

¹³¹ Latvus, 2002, 181. Latvus rakentaa brittiläisen L.Greenin pohjalta suomalaiseen yhteiskuntaan soveltuvaa yhteiskunnallisesti vastuullista kontekstuaalista teologiaa (174-180) ja ehdottaa suomalaiseen yhteiskuntaan sopivammaksi sanaksi "vapautuksen" tilalle nimitystä "osallistaminen" (empowerment).

materiaalinen kaipausta pitäisi sivuuttaa vaihtoehdolla köyhien puolesta, luovuttamalla sekä himo materiaaliseen hyvään ja että tosiasiallinen omistaminen. Köyhyyden valitseminen johtaa köyhien etusijalle asettamiseen kamppailussa, joka kohtaa vapautteen pakotetusta köyhyydestä. Pieris määrittelee aasialaista vapautuksen teologiaa siten, että kun köyhyys ja uskonnollisuus työskentelevät yhdessä harmoniassa, taistelu vapaudesta tulee vapauttavaksi aidossa mielessä.¹³²

Neljännessä Chungin teologiaa koskevassa väitteessä esitän, että teologian tulee tarkastella hermeneuttisesti ja kriittisesti omaa perinnettään, nykyisyyttään ja oppiaan. Jos kristillinen teologia pyrkii rakentamaan vuoropuheluun muiden katsomusten kanssa, sen tulee ensin tarkastella kriittisesti kolonialistisen historian, lähetyshistorian ja siihen liittyvän länsimaisen kulttuurin painolastia, jonka vaikutukset ulottuvat niin teologian sisälle kuin ulospäinkin, uskontojen väliseen dialogiin. Länsimainen teologia kantaa Chungin ajattelussa omaa painolastiaan myös sen vuoksi, että se kietoutuu modernin projektiin niin onnistumisten kuin epäonnistumistenkin osalta. Modernin projekti on tuonut mukanaan sivistyksen lisääntymistä ja luonnontieteiden kehitystä. Se on synnyttänyt myös monia kielteisiä ilmiöitä. Chung lukee modernin projektin epäonnistumisiksi ihmisen tulemisen riippuvaiseksi teknologiasta ja ekologiset tuhot. Hän kuvaa modernia aikakautta ”järjen aikakaudeksi”, joka on tuottanut inhimillistä hätää sotien, totalitarististen ideologioiden ja ennennäkemättömien joukkotuhojen muodossa. Tässä prosessissa myös teologia on kadottanut jotain alkuperäisestä olemuksestaan. Länsimaisella filosofialla on ollut kielteisessä kehityksessä oma osuutensa. Chung syyttää Emmanuel Levinasia lainaten läntisen filosofian perinnettä ”totalisoivasta diskurssista, jossa korostuu järjen ylivalta”. Järki on muodostunut instrumentaaliseksi, ei vapauttavaksi. Chung kuvailee järjen ylivaltaa ”tyranniaksi, joka sulkee pois sen, mikä on epävarmaa, mikä ei mahdu mukaan, tai mikä on erilaista”. Järki ei välitä ”toisesta”. Toinen redusoituu aina samaksi. Moderni länsimainen filosofia on pelkistänyt toiseuden yhteen muottiin. Toisen toiseuden suojelemisesta tulee ”totalisoivan järjen salaliiton keskellä” Chungille eettinen imperatiivi.¹³³

Länsimaisen ajatteluperinteen, kristillisyyden ja kolonialismin yhteenkietoutumisen historiallinen trauma asettaa Chungin mukaan koko

¹³² MLB, 195.

¹³³ MLB, 9

teologisen metodologian ja läntisen dogminmuodostuksen kriittiseen valoon.¹³⁴ Chung pitää valitettavana sitä, että läntinen teologia ei riittävästi näe tai arvosta ei-länsimaisten kulttuurien arvokkaita näkökulmia evankeliumin narratiiveihin.¹³⁵ Lähetystyön historiaa on liiaksi leimannut pelko siitä, että paikallinen kulttuuri voi ”saastuttaa” evankeliumin todellisen merkityksen.¹³⁶ Kun nämä asiat on tunnustettu, Chungin teologiassa lähdetään kuitenkin liikkeelle siitä, että läntisen kristillisen teologian perinteeseen tutustutaan syvällisesti ja nimenomaan siitä käsin ammennetaan myös kontekstuaalisiin uskontulkintoihin ja uskontojenväliseen dialogiin. Kyse ei ole sen tyyppisestä identiteettiteologiasta, joka pyrkisi eroon länsimaisesta ajatteluperinteestä. Katson, että Chungin teologiassa on kysymys siitä, että kristillinen identiteetti kestää ja se säilyttää ominaislaatusensa vain tuntemalla oman perinteensä. Perinteen ja siihen liittyvän kulttuurin itsepäinen juurruttaminen sellaisenaan uuteen ympäristöön sen sijaan ei aina ole paras strategia. Pikemminkin perinnettä tulisi aktualisoida tämän päivän tilanteisiin ja päästä yli pelosta, että oma identiteetti hukkuu vuoropuhelun seurauksena. Olennainen kysymys tällöin onkin, mikä on kristillisessä teologiassa luovuttamatonta, ja mikä kulttuurin tuomaa vaikutusta: eli mikä oikeastaan on kristinuskossa se luovuttamaton osuus, jonka eteenpäin viemiseen missionäärinen kirkko toimii.

Chungin mukaan aasialaisen kulttuurin menneisyys ja uskonnolliset perinteet tulisi kohdata prosessilla, jossa tunnistetaan oman näkemyksen rajoitukset. Tätä voidaan kuvata ”horisonttien sulautumiseksi”. David Tracya ja H. G. Gadameria lainaten Chung muistuttaa, että menneisyyden sekä nykyisyyden uskonnollisten perinteiden ymmärtämisen tulisi olla molemminpuolisen ymmärryksen prosessi. Ihminen ei voi paeta historiallista ja kulttuurista taustaansa, joten ne vaikuttavat aina yksilön pyrkimyksiin ja uskonnolliseen tulkintaan.¹³⁷ Reformaation teologian uudelleen lukeminen aasialaisessa kontekstissa on hermeneuttinen ja käytännöllinen tehtävä.¹³⁸ Chungin teologiaan

¹³⁴ FML, 63.

¹³⁵ MLB, 4.

¹³⁶ MLB, 3-4.

¹³⁷ MLB, 4-5 (Tracy: Analogical Imagination, 99)

¹³⁸ ”Asian Christians in general tend to lose more and more of their ”Asian sense” by identifying the gospel with Western cultural values. Theology for today in the postmodern context also is seriously challenged in terms of pluralistic voices and demands. The traditional claim of Christian absoluteness is questioned by postmodern attention to otherness. A theological approach to other religions and cultures poses the question of how to encounter and recognize the different as different. Asian theology comes to realize the importance of hermeneutical suspicion (Paul Ricoeur) and the postmodern strategy of dissolution of a rationality based on Western culture of

kuuluu herkkyys sille, että teologia elää aina kulloisenkin kulttuurin ja kontekstin moninaisten uskomusjärjestelmien piirissä. Ilmoitus inkarnoituu inhimillisessä kulttuurissa. Teologia ei koskaan putoa ”taivaasta”, vaan on jatkuvaa dialogia ilmoituksen kanssa sen omassa historiallisessa ja kulttuurisessa ulottuvuudessa. Jo Uuden Testamentin maailmassa oli monenlaisia evankeliuminlukutapoja, joita yhdisti tunnustus Jumalasta Jeesuksessa. Evankeliumin tulkinta on aina menneisyyden ja nykyhetken värittämää ja välittyy eteenpäin historiassa joskus kummallisista, joskus tuttuja merkityksiä löytäen. Richard Niebuhr on kriittis-historiallisessa teologiassaan korostanut, että kun luodaan uutta teologiaa, on pystyttävä myöntämään myös omaa itseä koskevat rajoitteet. Prosessiteologian mukaan olemassaoleva rakentuu ja perustuu menneisyydelle, mutta tulevaisuus on avoin. Prosessiteologia kutsuu moninaisuuden arvostukseen ja luomakunnan eheyden varjeluun.¹³⁹ Chung lainaa John Cobbin teosta ”Beyond Pluralism” osoittaakseen, että uskontojen välinen dialogi voi perustua ainoastaan siihen, että tunnustetaan jokaisen uskonnon omat ainutlaatuiset tavoitteet ja päämäärät. Cobb vastustaa pluralismia ja peräänkuuluttaa ”täydempää ja aidompaa pluralismia”, jossa jokaisen tradition omaa normatiivista ajattelua voidaan laajentaa avoimuudella muiden normatiivista ajattelua kohtaan.¹⁴⁰

Uskonto ilmaisee itseään erilaisten symbolien ja myyttisten aiheiden kautta. Se on luonteeltaan sosiaalista, historiallista ja ontologista. Hermeneuttisen ajattelutavan mukaan tapa, jolla uskonto muovaa ihmisen historiankäsitystä ei ole staattinen vaan dynaaminen, se luo uusia merkityksiä ja elää omaa elämäänsä.¹⁴¹ Tältä perustalta Chung nimittää teologista menetelmäänsä ”epäilyksen hermeneutiikaksi”. Esimerkiksi Lutherin merkityksen tarkastelu buddhalaisuuden näkökulmasta tarkoittaa rankkaa kontekstualisointia, mutta dialogiin ei silti tarvitse lähteä omaa perinnettä hyljeksien.¹⁴² Chungin mielestä teologiassa on meneillään murros, jota hahmottamista voi auttaa myös tutustuminen korealaisen Jung Young Leen typologiaan. Siinä teologia luokitellaan kolmeen muotoon:

- 1) absoluutin teologia
- 2) prosessiteologia
- 3) muutoksen teologia

power and knowledge. Therefore a reading of Martin Luther from an Asian perspective is not merely and intellectual task, but an hermeneutical practical task.” – Chung, 2003, 73-4.

¹³⁹ Sipiläinen, 2008, 21.

¹⁴⁰ MLB, 14.

¹⁴¹ MLB, 5.

¹⁴² MLB, 7.

”Absoluutin teologiaksi” luokitellaan Jung Young Leen typologiassa kaikki läntisen teologian suuntaukset. Nämä teologiat ymmärtävät yleisesti Jumalan staattisena olemisen konseptina, joka on peritty kreikkalaisesta filosofiasta. Vaikka jotkut nykyteologit ymmärtävät Jumalan dynaamisemman mallin kautta, he eivät radikaalisti irtaudu irti kreikkalaisesta metafysiikasta. Prosessiteologia on siirtymävaiheen teologiaa. Se on absoluutin teologian ja Leen oman muutoksen teologian välissä. Prosessiteologia on rikkonut dominoivan läntisen kuvan Jumalasta staattisena, muuttumattomana, ikuisena ja ei-kärsivänä. Kumminkin prosessiteologian aikakäsitys on lineaarinen, kun Leen on syklinen. Lee tarjoaa omaa ”muutoksen teologiaansa” vaihtoehdoksi näille teologioille.¹⁴³

Tässä esiteltyä taustaa vasten on helppo ymmärtää Chungin näkemystä siitä, ettei ole nykyaikainen tai tarkoituksenmukainen ajatus istuttaa Lutherin teologiaa sellaisenaan aasialaiselle maaperälle. Pikemminkin tarkoituksena on etsiä tulevaisuuden Lutheria, jolla voi olla merkitystä aasialaisten realiteettien, köyhyyden ja moniuskontoisuuden näkökulmasta.¹⁴⁴

Kristillisen systemaattisen teologian tulee Chungin mielestä ottaa muiden uskontojen haasteiden kuuleminen kiinteäksi osaksi itseään. Chung myöntää, että katsoo muita uskontoja omasta näkökulmastaan käsin, vaikka ei missään absoluuttisessa mielestä halua tunnustaa kristinuskon etulyöntiasemaa. Chungin teologinen huolenaihe on pikemminkin, kuinka kohdata erilainen erilaisena. Chung on Moltmannin kanssa samoilla linjoilla siinä, että uskontodialogin tulee ulottua, paitsi teoreettisen tason vertailuun, myös sosio-poliittisiin ja ympäristöasioihin. Teologian motivaation tulisi siis olla toisaalta metafyyminen, mutta toisaalta myös käytännöllinen, niin että sen avulla voitaisiin uudistaa ja muuttaa niitä sosiaalisia ja ekologisia olosuhteita, jotka uhkaavat elämää.¹⁴⁵

Chung tarkastelee köyhyyskysymystä myös Jürgen Moltmannin vapautuksen hermeneutiikan avulla. Tätä mallia Chung pitää yhtenä näkemyksellisimmistä tavoista ymmärtää Jumala ja laajentaa Lutherin näkemyksiä meidän aikaamme.¹⁴⁶ Moltmannin vapautuksen hermeneutiikka pohjautuu kristologiaan. Moltmannin teologia keskittyy ristiinnaulitsemisen ja teodikean kysymysten ympärille. Kärsivä Jumala on Moltmannille tärkeä kuva. Moltmannin teodikeakäsitys sisältää kaksoisväitteen: Jumalan kärsimys väistää

¹⁴³ Jung Young Leestä tarkemmin mm. Kena, 1993, 87-90.

¹⁴⁴ FML, 63.

¹⁴⁵ MLB, 15.

¹⁴⁶ MLB, 178.

sekä ateismin että teismin ongelman ja tarjoaa pohjan vastata perinteiseen teodikean ongelmaan. Moltmannille ihmisen kärsimys ja Jumalan kärsimys yhdistyvät toisiinsa, koska Jumala kärsii ihmisen kanssa nykyhetkessä, ja eskatologiassa ihmisen kärsimys muuttuu lopulliseksi iloksi. Moltmannille Jumalan olemus on ensisijaisesti rakkaus ja siihen kuuluu kyky kärsiä. Jumala ei ole kuin Aristoteleen ”liikkumaton liikuttaja”. Moltmann kritikoi perinteistä kaksiluonto-oppia liiasta kreikkalaisen filosofian vaikutuksesta. Jumala on siinä liian liikkumaton ja passiivinen¹⁴⁷ Ristin teologia ei ole Moltmannille yksittäinen teologian osa-alue, vaan avainkysymys kaikelle kristilliselle teologialle. Sen kautta tulisi tarkastella kaikkia muita teologisia lausumia.

Siinä, missä perinteinen kristologia keskittyy Kristuksen kuolemaan ja ylösnousemukseen, Moltmannin kristologia nousee Jumalan rakastavasta kärsimyksestä, joka on solidaarisuudessa maailmaa kohtaan. Moltmannin kristologian kautta hänen teologiansa keskeiseksi kysymykseksi hahmottuu kysymys, onko Jumala oikeudenmukainen kärsivän maailman keskellä.

Bonhoefferin ajatukset rohkaisivat Moltmannia käsittelemään teologisia kysymyksiä sekulaarista perspektiivistä. Moltmann sai vaikutteita myös juutalais-marxilaiselta filosofilta Ernst Blochilta, jonka toivon filosofian vaikutteita voidaan nähdä Moltmannin toivon teologiassa. Toivon teologiassa Jeesuksen ylösnousemus nähdään toivona ja Jumalan lupauksena ihmiselle pahan ja kärsimyksen voittamisessa, ei keinona oikeuttaa viattomien kärsimystä. Kristillinen teologia on merkityksellistä, kun se on solidaarisuutta tämän hetken kärsimystä kohtaan. Blochille raamatullinen eskatologia toimii toivon symbolina sekulaarissa muodossa. Ristiinnaulittu Jeesus kärsi maan päällä, joten hänen ylösnousemuksensa on valmis ja avoin heille, jotka ovat unohdettuja, uhreja ja kärsiviä myös tässä maailmassa.¹⁴⁸

Vapautuksen hermeneutiikan kautta Moltmannille kristinuskon tarkoituksiksi muodostuu rikkoa köyhyyden ketju, rotuun tai kulttuuriin perustuva vieraannuttaminen ja luonnon saastuttaminen. Kristittyjen tulisi aktivoitua taisteluun sortoa ja epäoikeudenmukaisuutta vastaan.

3.2 Lutherin vanhurskauttamisen teologian sovelluksia

Kun pohditaan vanhurskauttamisopin sovelluksia tänä päivänä, on hyvä palauttaa mieliin Lutherin vanhurskauttamisopin historialliset lähtökohdat. Artikkelissaan

¹⁴⁷ MLB, 177.

¹⁴⁸ MLB, 172-173.

The Future of Martin Luther in an Asian Context Chung esittää, että Lutherin vanhurskauttamisen teologian ja ristin teologian antamia teologisia impulsseja voidaan hyödyntää tämän päivän aasialaisessa teologiassa ja spiritualiteetissa sen vuoksi, että vanhurskauttamisoppi haastoi jo omana aikanaan taloudelliseen ja yhteiskunnalliseen muutokseen. Lutherin aikana synnin käsite oli osa kirkollisen vallankäytön kieltä, jonka avulla monia ihmisiä alistettiin ja asetettiin uhrin asemaan. Lutherin vanhurskauttamisoppi toi muutoksen kirkon ja yksilön sosio-ekonomiseen suhteeseen. Keskiajalla vallalla ollut skolastinen ajattelu ja keskiaikainen *fides caritate formata*-periaate edellyttivät, että yksilön tekemällä hyväntekeväisyydellä oli suora yhteys yksilön pelastukseen. Luther käänsi keskiaikaisen talousajattelun päälaelleen painottaessaan Kristuksen ainutlaatuisuutta yksilön pelastustienä (*fides Christo formata*). Samalla kehkeytyi ajatus kaiken inhimillisen työnteon arvostuksesta Jumalan asettamana kutsumuksena (*vocatio*). Tämä oli vastoin keskiaikaista ajattelutapaa, jossa luostarien ja papiston työ nähtiin pyhempänä kuin muut ammatit. Lutherin talousajattelu johtaa tämän vuoksi Chungin mukaan laajempaan yhteiskunnallisen tasa-arvon arvostukseen sekä köyhien aseman huomioimiseen. Chungin ajattelussa Lutherin vanhurskauttamisoppi ei johda ihmistä valheelliseen ”itse-vanhurskauteen” eikä keskiaikaiseen käsitykseen almujen annosta, vaan ohjaa kohti profeetallista diakoniaa, joka pitää köyhien ja heikkojen puolta.¹⁴⁹

Lutherin yhteiskuntakritiikki ei kohdistunut pelkästään moraaliseen tasoon, vaan se oli myös epäoikeudenmukaisten yhteiskuntarakenteiden kritiikkiä. Chung käyttää esimerkiksi saksalaista systemaattisen teologian professori Ulrich Duchrowia osoittaakseen, että Lutherin sosio-ekonominen ajattelu oli yhteisöön suuntautuvaa etiikkaa, joka kehottaa kaikkia kastettuja kohti sosiaalista hyvinvointimallia edistävien yhteiskuntarakenteiden luomista.¹⁵⁰

Teologisesti katsottuna ihmiselämä on Lutherin luonnehtimana liikettä synnin ja vanhurskauttavan uskon välillä, *simul justus et peccator*. Luther perustaa vanhurskauttamisen teologiansa pitkälti Paavaliin. Lutherin käsitys Kristuksen muodostamasta uskosta (*fides Christo formata*) kuvaa paradigm

¹⁴⁹ FML, 64.

¹⁵⁰ Lutherin suhtautuminen talouteen ja yhteiskuntaan voidaan jäljittää keskeisimmin hänen kirjoituksissaan ensimmäisestä ja seitsemännestä käskystä. Ensimmäistä käskyä arvioidessaan Luther asettaa Jumalan päävastustajaksi mammonan. Luther kritisoi oman aikansa koronkiskureita nimittäen heitä epäjumalanpalvelijoiksi ja mammonan vangeiksi. (WA, 41, 332.32-34). Marquartin mukaan Luther ymmärtää mammonan totaliteettina ja todellisuuden järjestelmänä, joka dominoi ja luonnehtii kaikkia sosio-ekonomisen elämän osa-alueita.(FML, 64)¹⁵⁰

muutosta, joka luonnehti koko reformaatiota. Kristityn elämään kuuluu vapaus, mutta siinä missä Isä tuli ihmisten avuksi Poikansa avulla, tulisi ihmisen myös vapaasti auttaa lähimmäistään. Kristityn vapaus nousee vanhurskauttamisesta, joka pelastaa ihmisen olemasta sisään, itseensä päin kääntynyt (*incurvatus in se*). Näin ollen kristityt, jotka ovat täynnä tätä erityistä vapautta löytävät sen aidoimman ilmaisan, kun omistavat itsensä muille.

Ajatus vanhurskauttamisesta yhteytenä, *unio*, Kristuksen kanssa ja iloisena vaihtokauppana, ilmaisee dynaamiseen suhteen uskon ja rakkauden välillä. Kristitty elämä on elämää, jossa usko on aktiivista rakkaudessa. Tämä tulee ilmi kristologisessa hymnissä (Fil. 2: 4-11), joka on Lutherille perustana ajatella, että Jumalan oma nöyryys viittaa Jumalan itsensäantavaan vapauteen, joka ilmenee rakkaudessa. Vanhurskauttaminen voidaan nähdä myös opetuslapseuden käsitteen kautta. Vanhurskauttaminen vaikuttaa kaikkiin ihmiselämän muotoihin, niin persoonallisella kuin sosio-poliittisella tasolla. Kristus on ihmisen ”prototyyppi” ja esimerkki. Vanhurskauttamisella on perustavanlaatuinen merkitys kristillisen eettisen elämäntavan ja hengellisen kasvun ymmärtämisessä. Kun on tullut vanhurskautetuksi armosta, ihminen tekee hyviä tekoja, koska Kristus toimii ihmisessä.¹⁵¹

Vanhurskauttamista on käytetty yhteiskunnallisen tasa-arvon edistämisen perusteena erityisesti vapautuksen teologioissa. Leonardo Boffin Luther-tulkinnassa vanhurskauttaminen on löytö, joka vapauttaa myös maallisen orjuuden taakasta kohti Jumalan rajatonta rakkautta ja armollista anteeksiantoa, oikeutta ja vapautusta. Walter Altmann, brasilialainen vapautuksen teologi, korostaa, että vanhurskauttaminen tuo esiin ihmisten tasa-arvoisen aseman Jumalan silmissä, jolloin kaiken muotoinen syrjintä on tuomittavaa.¹⁵² Altmann näkee, että Lutherin tulkinta uskontunnustuksen toisesta opinkappaleesta on kirjoitettu siinä merkityksessä, että se pyrkii ohjaamaan ihmistä pois eettisestä passiivisuudesta tai poliittisesta ”kvietismistä”. Hän lainaa Lutheria: ”Christ is our abstraction, and we are His concretion” (LW:11:318). Kristuksen kanssa maailman ei tulisi olla sellainen kuin se on, vaan tulla uudistetuksi ja muutetuksi.¹⁵³

¹⁵¹ MLB, 130-131.

¹⁵² Altmannin vapautuksen teologian tulkinnasta tarkemmin Altmann: Luther and liberation: a Latin American perspective, 1992, MA Fortress Press.

¹⁵³ MLB, 183.

Chung toteaa lisäksi, että se, mitä kirkon hierarkkinen instituutio voi länsimaissa olla menettämässä voidaan löytää kristillisissä perusyhteisöissä Latinalaisessa Amerikassa.

Vapautuksen teologia kritisoi Lutheria siitä, ettei hän omana aikanaan puolustanut sosiaalisesti heikkoja talonpoikia talonpoikaiskapinan aikana. Ottamatta kantaa Lutherin sosiaaliin ja eettisiin kannanottoihin omana aikanaan, vanhurskauttamisen teologiaa voidaan Chungin mielestä lukea niin, että se on vallankumouksellinen, elämää muuttava tekijä kaikin tavoin. Vanhurskauttaminen uskon ja armon kautta voi olla köyhille vapauttava ja voimauttava elementti.

Vapautuksen teologia haastaa tarkastelemaan teologian kieltä ”ristin teologisesti” historian unohdettujen ihmisryhmien kautta. Vanhurskauttaminen johtaa vapautumisen prosessiin, jonka tarkoituksena on muuttaa maailma vapauttavan rakkauden avulla ja rakentaa uusi, oikeudenmukainen yhteiskunta, joka voidaan nähdä Jumalan valtakuntana. Ihmiskunta tarvitsee vapautusta asioista, jotka vieraannuttavat sitä ja riistävät joidenkin ihmisarvon. Teologiasta tulee historiallisen praksiksen kriittistä reflektiota Jumalan valtakunnan näkökulmasta. Vapautuksen teologiassa köyhiä itseään ei glorifioida, mutta Jumalan myötätunto köyhiä kohtaan aktualisoituu. Latinalaisen Amerikan kontekstissa perulainen Gustavo Gutiérrez kirjoittaa ”Jumala ei rakasta köyhiä, koska he ovat hyviä, vaan koska he ovat köyhiä”.¹⁵⁴

Latinalaisen Amerikan kontekstissa myös riippuvuusteoria voi Chungin mielestä rikastuttaa teologian tapaa tarkastella historiallisia ja sosiologisia kehityskulkuja.

Globaalin Pohjoisen ja Etelän käsitykset vanhurskauttamisopista ja eritoten sen käytännön sovelluksista ovat olleet keskenään monin paikoin ristiriidassa. Afro-amerikkalaiset edustajat ottivat vanhurskauttamisen esiin vuoden 1986 Kirkkojen Maailmanneuvoston Hararen konferenssissa. Tuolloin syntyi radikaali dikotomia keskusteltaessa vanhurskauttamisesta henkilökohtaisella tasolla ja pyhityksestä sosio-poliittisella tasolla. Afro-amerikkalaisessa ymmärryksessä pyhitys ja sosiaalinen oikeudenmukaisuus ovat osa vanhurskauttamista. Oikeuden tuominen uhreille kuuluu oikeaan suhteeseen, joka ihmisen ja Jumalan välillä tulisi olla. Lutherin regimenttiopin tulkintoja haastettiin, koska sen avulla voidaan dikotomisoida todellisuutta korostamalla hengellistä vanhurskauttamista sosiopoliittisen oikeudenmukaisuuden kustannuksella. Afroamerikkalainen

¹⁵⁴ MLB, 178.

epäilyksen hermeneutiikka avaa näkökulman, jossa euro-amerikkalainen ja kolmannen maailman näkökulma tulkita ”vanhurskauttaminen yksin uskosta” poikkeavat toisistaan. Vanhurskautta ei tulisi erottaa siitä, että tullaan vapautetuksi sekä henkilökohtaisesta synnistä että sosiaalisesta syrjinnästä. Heidän mukaansa Lutherin regimenttiopin tulkintoja tulisi terävöittää afroamerikkalaisesta näkökulmasta niin, että vanhurskauttaminen vanhurskauttaminen kannustaa profeetalliseen aktivismiin vapauden puolesta sortavia yhteiskuntarakenteita vastaan, ei niinkään siihen, että ihmisen tulisi alistua yhteiskuntarakenteiden alla.¹⁵⁵

Chung muistuttaa, että myös feministiteologia löytää aineksia Lutherin vanhurskauttamisen teologiasta. Vastustaessaan epäoikeudenmukaisuutta, kuten heteroseksismiä, sotaa, imperialismia jne, feministiteologia perustuu ihmisten elämäntilanteiden kontekstuaalisuuteen metodin ja luonteensa puolesta. Jumalan inkarnaatio nähdään myötätuntona ja solidaarisuutena kärsivän ihmiskunnan, luomisen ja partikulaarisen tilanteen rajoitteiden puitteissa.¹⁵⁶

Myös japanilaisen Kazoh Kitamorin Jumalan tuskan teologiassa, kysymys vanhurskauttamisesta ja ihmisen synnistä ja syyllisyydestä tulee yhteisölliselle areenalle. Kitamorin mukaan vanhurskauttamisen ymmärtämisessä tulisi käyttää apuvälineenä Lutherin käsitystä yhteiskunnan järjestyksestä. Psalmiin 127 pohjautuen Luther ymmärtää, että ihmiset eivät ole poliittisen tai taloudellisen toiminnan uhreja, vaan instrumentteja, joiden kautta Jumala toimii. Ihminen on Jumalan työtoveri maailman ylläpidossa ja siitä huolehtimisessa. Kirkon tulisi vastustaa väkivaltaa ja epäoikeudenmukaisuutta tätä tehtävää noudattaessa. Jumalasta puhuttaessa puhutaan myös siitä, kuinka mammona on Jumalan vastakohta, ja talousetiikan tulisi perustua käskyyn ”Älä varasta”.¹⁵⁷

Barthin ajattelua lainaten Chung muistuttaa, että vanhurskauttaminen Pyhän Hengen työnä on Jumalan tapa osoittaa armoa luoduille ja palauttaa Jumalan ja maailman välinen suhde oikealle paikalleen. Siinä, missä vanhurskauttaminen voi merkitä oikeudenmukaisuutta epäoikeudenmukaisuuden uhrille, se voi merkitä myös anteeksiantoa sille, joka on kohdellut toista väärin. Vanhurskauttamiseen kuuluu oleellisesti pyhitys ja rekonsiliaation etsiminen uhrin ja väärin kohtelijan välille.¹⁵⁸

¹⁵⁵ MLB, 116-117.

¹⁵⁶ MLB, 118.

¹⁵⁷ MLB, 134-135.

¹⁵⁸ FML, 66.

Vanhurskauttamisessa oleellista on Jumalan ihmistä kohtaan osoittama myötätunto. Kun vanhurskauttamisoppi tuodaan aasialaisen spiritualiteetin maailmaan, Chung ehdottaa sille vastinparia tai keskustelukumppania Amitabha-buddhan tarinasta. Amitabha-buddha on itäaasialaisen mahayana-buddhalaisuuden suuntauksessa, Puhtaan maan buddhalaisuudessa, esiintyvä hahmo, joka oli miljoona vuotta sitten elänyt munkki. Valaistumisensa jälkeen tämä buddha kieltäytyi jäämästä nirvanaan. Sen sijaan hän teki valan, jonka mukaan hän jäi auttamaan kaikkia tuntevia olentoja, jotka ovat kärsimyksen, *dukkhan*, vallassa. Hänen polkunsu eteenpäinvievänä voimana oli kaikkiin eläviin olentoihin ja heidän kärsimyksiinsä liittyvä myötätunto (*mahakaruna*). Chungin mielestä buddhalainen myötätuntokäsitys, *mahakaruna*, voi laajentaa ja selittää kristillistä myötätuntoa, joka ilmenee Jumalan epätavallisuutena kosmisena rakkautena Jeesuksessa Kristuksessa. Tämä tulkinta johtaa jonkinlaiseen kosmoteandriseen yhteyteen kaikkien ihmisten ja olevaisen välillä.¹⁵⁹

Chungin mukaan Lutherin vanhurskauttamisen teologia kertoo Jumalan osoittamasta myötätunnosta ihmiskuntaa kohtaan. Chung muistuttaa, että Lutherin vanhurskauttamisoppi muovasi omana aikanaan vallankumouksellisella tavalla käsityksiä yksilön pelastuksesta. Tällä ajattelulla oli myös vaikutuksensa siihen, kuinka yksilön rooli yhteiskunnan jäsenenä nähtiin. Toisten ihmisten auttaminen ei enää ollut hyväntekeväisyysajatteluun perustuva velvollisuus, joka sinänsä toisi ihmiselle pelastuksen. Hyvään kykenemätön ihminen tarvitsee armollista Jumalaa, jonka rakkaudesta syntyvä ilo ja vapautus rohkaisee ihmistä toimimaan toisten parhaaksi. Vapautuksen teologiset ja kontekstuaaliset tulkinnat vanhurskauttamisesta ovat laajentaneet kysymystä yksilön syntisyydestä Jumalan silmissä, ja pyrkineet tuomaan kysymyksen synnistä ja sovituksesta yhteisölliselle areenalle. Jumalan myötätunto kärsiviä ja syrjittyjä kohtaan on kannustanut esimerkiksi feministiteologian tulkitsemaan vanhurskauttamisen teologiaa. Afro-amerikkalaisessa vapautuksen hermeneutiikassa on vanhurskauttamisen teologiaa tulkittu niinkin, että se voi kannustaa ihmistä ”profeettalliseen aktivismiin”

¹⁵⁹ ”Therefore, when justification comes to Asian spirituality, it does not restrict itself to a forensic moment imputed extra nos, but beyond that, it refers to God’s *mahakaruna* for all sentient beings which highlights its climax in the death of Jesus Christ on the cross. The Father’s *mahakaruna* for the Son as well as for all living creatures in *dukkha* reveals Godself as God with the motherly mercy of co-participation in the Son’s death and co-suffering love in cosmotheandric unity with everybody and everything. This understanding of God leads to an understanding of the *theologia crucis* that includes and integrates the Han of Asian minjung and the universal compassion of the Buddha within the framework of an Asian christology of divine suffering in affirmation of the lowest of the low outside the walls of Christianity. (Matt.25:45). ” – FML, 67.

vallitsevaa yhteiskuntajärjestelmää vastaan, jos järjestelmän rakenne sortaa jotakin ihmisryhmää. Tällainen Lutherin yhteiskuntaopin tulkinta on herättänyt ristiriitaisia tunnelmia ekumeenisissa keskusteluissa. Kaiken kaikkiaan Lutherin vanhurskauttamisopilla on erilaisissa kontekstuaalisissa Luther-tulkinnossa yhteiskunnallisia seuraamuksia, jotka eivät välttämättä länsimaisen teologian viitekehyksestä käsin ole kovin tunnettuja. Vanhurskauttamisen teemoihin palaan pääluvussa neljä, käsitellessäni Chungin käsitystä vanhurskauttamisesta ja oikeudenmukaisuudesta.

3.3 Ristin teologian sovellutuksia

Ristin teologia tuo Kristuksen ja kärsimyksen teologian keskiöön. Luvussa kaksi käsitelin tarkemmin sitä, kuinka ristin teologia muodostaa monille teologeille koko Lutherin teologian kehyksen. Katson, että myös Chungille ristin teologia on jonkinlainen avain Luther-tulkintaan. Ristin teologia tuodaan Lutherin teologiassa vuoropuheluun buddhalaisen tyhjiyskäsitteen, vapautuksen teologian ja minjung-teologian kanssa. Chung hahmottelee omaa ”minjungin ristin teologiaa”, joka ottaa myös ekologiset kysymykset teologisen tarkastelun piiriin.

Japanilainen luterilainen pappi Kazoh Kitamori on aktualisoinut ”Jumalan tuskan teologiassaan” Lutherin käsitystä pyhästä kärsimyksestä aasialaiseen kontekstiin ja verrannut sitä buddhalaiseen myötätuntokäsitykseen. Kitamorin teoksessa *The Theology of Pain of God* keskitytään Jumalan tuskaan ja Jumalan tuska juurtuu historialliseen Jeesukseen. Myös Kitamorin mukaan läntinen kristillisyys on liikaa riippuvainen antiikin filosofian vaikutuksista. Käsitys Jumalan kärsimyksestä raamatullisessa mielessä on kadonnut jo kristinuskon alkuvaiheissa voimakkaan kreikkalaisen metafysiikan vaikutuksen takia. Kuitenkin, tuskaa kokevat sekä Isä että Poika heidän olemuksellisen yhteytensä vuoksi. Kitamori kritisoi varhaista kristillistä teologiaa siitä, että se on hylännyt ristin ja keskittynyt liikaa inkarnaatioon.

Kazoh Kitamori vertaili ”Jumalan tuskan teologiassaan” buddhalaista käsitystä myötätunnosta kristilliseen sanomaan. Japanilaisessa kulttuurissa kristillisyyttä voi ymmärtää erityisesti Jumalan tuskan kautta: Kitamorin mukaan japanilaisten tulisi voida artikuloida uskonnollisuuttaan oman kulttuurinsa kautta. Kitamorin panos ristin teologiaan on hänen yrityksessään kehittää ”japanilaista ”

teologiaa. Chungin mielestä Kitamorin ansio on luonnostella vahvasti Lutheriin tukeutuva, erityisesti japanilainen tapa ymmärtää Jumala.¹⁶⁰

Buddhalaisuudelle ja kristinuskolle on yhteistä realismi suhteessa kärsimyksen todellisuuteen. Buddhalainen käsitys siitä, että elämä on kärsimystä, ei niinkään ilmaise fundamentaalisti pessimististä tai nihilististä näkemystä, vaan osoittaa kohti vapauttavaa tietä, joka johtaa nirvanaan. Samalla tavoin esimerkiksi Paavali kirjeessään roomalaisille antaa selkeän kuvan ihmisen tilasta, samoin kuin muidenkin elävien olentojen jotka elävät tarpeessa ja vaivallisuudessa odottaessaan eskatologista yhteyttä ja tulevaisuutta. Synti kärsimyksen syynä korostaa kaiken ei-pysyvyyttä. Buddhalaisuuteenkin liittyvä empiirisen egon ja todellisen itsen ero on myös Lutherille tärkeä. Ihmisen elämään kuuluu syvä hengellinen sisäisen kamppailun ulottuvuus (Anfechtungen tai Gelassenheit). Ristin teologian spiritualiteetti ei ole vastakkainen buddhalaisen tavoitteen kanssa voittaa itsekäs ego-keskeisyys ja saavuttaa aito itse, *dharma-kaya*. Maailmassa olevan ”Itsen” kuolema on buddhalaisille välttämätön vapauden ja pelastuksen saavuttamiseksi. Mitä buddhalainen kuulee kuullessaan raamatullisen tekstin kuten Gal.2:20, ”en enää minä, vaan Kristus, joka elää minussa” – se voidaan nähdä imperatiivina kuolla empiiriselle egolle.

Lutherin käsitys iloisesta vaihtokaupasta sisältää käsityksen syntisen empiirisen egon ja Kristuksen todellisen olemuksen välillä, koska usko yhdistää sielun Kristukseen. Kristus asettaa ihmisen vapaaksi kärsimyksestä, dukkhasta. Tämä on kristillinen tapa ymmärtää ”itsen kuolema”. Jotta tosi Kristus voi elää, yksilön empiirisen egon tulee kuolla. Tämä liittyy käsitykseen kristityn vapaudesta.

Yleisesti ottaen, buddhalaisesta näkökulmasta katsottuna on helppo tulkita risti-symboli merkinä hallinnasta ja ylivallassa, joka on täysin vastakkainen Buddhan vajoamiselle nirvanan hiljaisuuteen. Kuitenkin tarkemmin tarkasteltuna Lutherille päinvastoin risti kuvaa Jumalan itsensä-tyhjentävää rakkautta. Kristuksen kenosis on buddhalais-kristillisen dialogin ytimessä. Kristillinen käsitys Jumalasta kohtaa, limittyy ja törmää buddhalaiseen perusopetukseen tyhjyydestä, *sunyatasta*. Tyhjenevä Jumala on kristillisen opin perusidea, samoin kuin tyhjenevä *sunyata* on buddhalaisille polku vapautumiseen.

Buddhalais-kristillisen dialogin keskeisenä ongelmakohtana pidetään usein sitä, ettei buddhalaisuudessa ole varsinaista jumalhahmoa. Ristillä itsensä-

¹⁶⁰ MLB, 186.

tyhjentävä Jumala ei ole kuitenkaan Chungille välttämättä kaukana buddhalaisesta tyhjiyskäsityksestä.¹⁶¹

Buddhalaisen etiikan perusta on kaiken väliaikaisuudessa. Kärsimyksen voittaminen on buddhalaisuuden keskeinen tavoite. Inhimillinen sympatia ja solidaarisuus kärsiviä kohtaan on oleellista, samoin kuin käsitys kaiken olemassa olevan keskinäisestä yhteydestä. Masao Abe on huomauttanut, että buddhalainen käsitys perimmäisestä tyhjyydestä voi johtaa eettiseen voimattomuuteen. Hän kysyy, onko uhrilla ja tappajalla viime kädessä eroa, jos kaikki on metafysisesti tyhjyyttä. Buddhalainen ajattelu ei kuitenkaan tyhjene tämän kaltaiseen yleistykseen. Esimerkiksi Thich Nhat Hanh näkee tyhjyyden suhteessa sosiaaliseen järjestelmään ja yhteiskuntaan. Hyvinvointi ja ei-hyvinvointi ovat sidoksissa toisiinsa, kuten myös köyhyys ja rikkaus. Voimalla on aina vastavoima, sortajalla on uhri.¹⁶² Chung ottaa mielestäni tämän esimerkin esiin siksi, että siinä voidaan nähdä jonkinasteinen rinnasteisuus luterilaiseen keskusteluun siitä, mitä vaikutusta ihmisen maailmallisella eettisellä toiminnalla on, kun ihminen kuitenkin on perusluonteeltaan syntinen ja Jumalaa tarvitseva.

Latinalaisen Amerikan vapautuksen teologian kannalta risti-symboli saa ristiriitaisia tulkintoja. Krusifiksin symboli on erittäin merkittävä. Risti ei kuitenkaan assosioitu pelkästään kärsivään Jumalaan, vaan kuvaa ”monarkkina hallitsevaa Jeesusta”, joka hallitsee kuninkaana taivasta ja kosmosta. Vapautuksen teologian näkökulmasta tätä kuvaa on väärinkäytetty rankaisun välineenä ja oikeuttamassa kolonialistista hallintaa ja sosiaalis-poliittista ”sorrion järjestelmää” ja nyt ristin teologian avulla tulisi palauttaa ristin alkuperäinen merkitys. Voimakas Jeesus ikään kuin julistaa voimakkaiden etulyöntiasemaa olemassa olevassa yhteiskunnassa. Latinalaisen Amerikan vapautuksen teologian näkökulmasta koko teologian kulminaatiopiste on Jeesus Kristus. Vapautuksen teologian kannalta Jeesuksen kuva tulisi ensisijaisesti artikuloida ja kuvata ihmisten puolesta kärsineenä, uupuneena, voitettuna ja voimattomana. Nämä ovat myös inhimillisen köyhyyden ja epäoikeudenmukaisuuden kasvot. Päinvastoin kuin hallitsevan luokan virheellinen Kristus-kuva, Kristus tulisi nähdä suvereenina hallitsijana, joka hallitsee ja tuomitsee kaikkea maan päällä olevaa, mutta nimenomaan alistettujen näkökulmasta.

¹⁶¹ MLB, 348-9.

¹⁶² MLB, 355.

Jeesuksen ristinkuolemaan liittyvä poliittinen viesti on siis Chungin mielestä tehokkaasti vaiennettu valtaapitävien toimesta. Chungin mielestä oikein ymmärrettynä risti antaa poliittisen viestin, joka inspiroi vapautuksen teologiaan ja käytännön toimintaan epäoikeudenmukaisuutta ja väkivaltaa vastaan. Risti tulee nähdä köyhien näkökulmasta myös historiallisena vapautuksen kokemuksena, joka tarkoittaa siirtymää kuoleman kautta uuteen, vapauttavaan elämään. Sen ei kuitenkaan tulisi kannustaa myönteisyyteen, passiivisuuteen ja irrallisuuteen.

Kun ristin teologia ymmärretään tällä tavoin vapautuksen näkökulmasta, se johtaa väistämättömään murtumaan vallitsevan eurooppalaisen teologian kanssa. Yksinkertaistamisen riskilläkin voidaan todeta, että vallassa oleva länsimaisen kulttuurin teologia on, vaikka kuinka liberaalia, vapauttavaa tai edistyksellistä olisikin, silti teologiaa, jonka lähtöasetelma on ylhäältä katsova.¹⁶³ Vapautuksen teologian kehittäjä Gutiérrez huomioi, että ”Jeesus itse oli köyhä, syntynyt sosiaaliseen todellisuuteen, jota luonnehti ja määritteli köyhyys. Hän valitsi elämän köyhien kanssa. Hän osoitti ilosanomansa köyhien hyväksi.” Tämän vuoksi Jeesus rohkaisee köyhien puolustamiseen. Viattomien kärsivien näkökulmasta Jumala tulee köyhäksi Jeesuksessa. Kristologia ei jää pelkäksi opilliseksi formulaatioksi vaan siitä tulee Chungille uusi tapa artikuloida ristin teologiaa ja julistaa Jumalan rakkautta köyhille ja tukea taistelussa vapauden puolesta. Vapautuksen teologian ”alhaalta käsin” nouseva kristologia on Chungille ristin teologian soveltamista köyhien ja viattomien uhrien keskuudessa, joiden kanssa Jumala on vahvassa solidaarisuudessa.¹⁶⁴

Gutiérrez on ammentanut vapautuksen teologiaansa erityisesti Karl Barthin ja Dietrich Bonhoefferin ajatuksia. Gutiérrez pitää ristin teologian ytimenä Bonhoefferin tekstiä ”olemme oppineet näkemään suuret historian tapahtumat alhaalta päin – niiden näkökulmasta, jotka ovat tarpeettomia, epäiltyjä, hyväksi käytettyjä, voimattomia, alistettuja ja halveksittuja. Yhdellä sanalla ilmaistuna, kärsimyksen näkökulmasta”. Chungia kiinnostaa Barthin teologiassa tämän herkkyyys hyväksikäytön muodoille, jota kapitalistinen yhteiskunta luo ja syvällinen, radikaali käsitys Jumalasta, joka ottaa köyhien puolen vallanpitäjiä vastaan. Barthin teologia voidaan ymmärtää protestiteologiana, joka haastaa Jumalan sanan väärinkäytön ”porvariston evankeliumiksi”. Kuten Barth

¹⁶³ MLB, 180-181.

¹⁶⁴ MLB, 179.

painokkaasti sanoo ”Jumala ottaa aina puolensa ehdoitta ja intohimoisesti alhaisten puolella, niiden puolesta joilta etuoikeudet ovat kielletty.”

Vapautuksen teologian ja eurooppalaisen poliittisen teologian ohella, joita edellä on esitelty, Chungin mukaan ristin teologiaa tulee aasialaisessa kontekstissa soveltaa myös keskusteluun muista uskonnoista. Tässä Chung vaikuttaisi yhtyvän Thiemannin näkemyksiin, jonka mukaan ristin teologiaa ja ”ristin teologin” ominaisuuksia luonnehtii kiinnostus erilaisuuteen ja ”Jumalan selkäpuolen ominaisuuksiin”¹⁶⁵. Thiemannille kristillinen eksklusivismi ja absolutismi ovat uskonnollisen suvaitsemattomuuden ilmaisuja.¹⁶⁶ Chungin mukaan syvä hengellisyys, uskonnollinen pluralismi ja sosio-poliittinen epäoikeudenmukaisuus luonnehtivat aasialaista kontekstia. Ristin teologia tulee määritellä uudelleen näiden olosuhteiden kautta. Omilla tavoillaan muut uskonnot tarjoavat antropologisia ja kosmologisia teitä pelastukseen. Esimerkiksi buddhalaisuuteen kuuluu mielenkiintoinen oppi ja mystiikka sekä käsitys tiestä pelastukseen, jossa korostuu henkilökohtainen puhdistautuminen ja sisäinen vapautuminen itseoivalluksen ja oikean toiminnan kautta. Buddhalaisuuden koulukuntien välillä käydään keskustelua armon merkityksestä. Japanin Puhtaan Maan buddhalaisuus painottaa Amida-buddhan universaalialia armoa, kun taas zen-buddhalainen perinne korostaa itseoivallusta. Buddhalaisuudessa on monia merkittäviä sosiaaliseen muutokseen johtavia hahmoja, esimerkiksi rauhanliikkeen aktiivi, vietnamilainen munkki Thich Nhat Hanh. Oikea tietoisuuden harjoittaminen voi Thich Nhat Hanhin mukaan auttaa ihmistä tuomaan rauhaa, iloa ja vapautumista sekä itselleen että yhteiskunnalle. Hän sanoo: ”Jos sinulla on myötätuntoa, et voi olla rikas. Voit olla rikas vain, jos voit sietää näköpiirissäsi kärsimystä. Jos et voi sietää sitä, sinun täytyy antaa omaisuutesi pois.”¹⁶⁷

Kristinuskon ja buddhalaisuuden kohtaamisessa voidaan Chungin mielestä yhteisesti etsiä välineitä kokea ja ilmaista inhimillistä kokemusta äärimmäisen voiman lähteestä. Kristinuskossa ydinkokemus on *agape*, vapauttava rakkaus, buddhalaisuudessa taas *gnosis*, vapauttava tieto. Nämä voivat täydentää toisiaan. Aloysius Pierisin ”aasialaisessa vapautuksen kristologiassa” Jeesuksen pelastavuus nousee hänen kamppailustaan köyhien puolesta ja hänen kamppailustaan hylätä maailma ja olla vapaaehtoisesti köyhä. Chung näkee tässä rinnasteisuuden tai sukulaisuuden buddhalaiseen gnostiseen maailmasta

¹⁶⁵ Thiemann, 2009, 232.

¹⁶⁶ Thiemann, 2009, 235.

¹⁶⁷ MLB, 184-5.

irtautumisen käsitteeseen ja toisaalta tulee tekemisiin kristillisen ”agapeeisen” osallistumisen kanssa taisteluun köyhien vapautumiseksi.

Myös korealaisessa vapautuksen teologiassa, minjung-teologiassa keskitytään ristin teologian tulkintaan. Minjung-teologia on saanut vaikutteita eurooppalaisesta poliittisesta teologiasta, kuten Bonhoefferin vankilateologiasta. Yksi radikaaleimmista minjung-teologeista on systematiikan professori So (Suh) Nam-Dong. Hän peräänkuuluttaa sosiaali- ja taloushistorian näkökulmien tuomista mukaan teologiaan, jotta saataisiin esiin minjungin ”sosiaalinen elämänkerta”. Tämä on Son mielestä Bonhoefferin tarkoittamaa ”maailmallista raamatuntulkintaa”. Näin saadaan teologiaan yksilökeskeisyyden tilalle uusi yhteiskunnallinen näkökulma. So Nam-Dongin mukaan Jeesuksen messiaanisuus oli vahvasti poliittinen. Jeesus oli itse minjung, sen kaipaus ja symboli. Jeesus on minjungin funktio Herran kärsivänä palvelijana. Jeesus joutui ristille poliittisena rikollisena, mutta kirkko hengellisti poliittisen pelastuksen, jolloin samalla pelastustapahtuma menetti historiallisen ytimensä. Solle ylösnoussut Jeesus elää sorretun minjungin keskellä.

Hänen mukaansa minjung-teologian tulevaisuusorientaatio liittyy keskeisesti Bonhoefferiin. Jos nykyinen kirkko ei tunnista Kristuksen tulemistä kärsivän veljen kasvoissa, silloin se toistaa uskonnollisen epäonnistumisen jonka heprealaiset tekivät. He eivät tunnistanee Messiasta Jeesuksessa, koska heillä oli nationalistinen messias-usko. Kristillinen usko voi seurata samoja traagisia jalanjälkiä perinteisen kristologiansa takia. Solle Matt. 25:31-46 on lähtöpiste kehittää ideaa kärsivästä minjungista suhteessa kärsivään Kristukseen. Rinnakkaista vapautuksen teologian kanssa on, että hän näki Kristuksen runnellut kasvot Etelä-Korean sotilasdiktatuurissa 1960-luvun loppupuolella. Hänelle merkittävät raamatulliset paradigmatt ovat eksodus, risti, ylösnousemus ja paraus. Tässä tapahtuma-orientoituneessa mallissa, Pyhä Henki on eteenpäin liikuttava voima, kun aktualisoidaan eskatologisella avoimuudella Jeesuksen Kristuksen historiallista tapahtumaa kärsivänä minjungina. Chungin tarkoituksena on todistaa ja syventää kristinuskon minjung-perinteitä ja lähentää niitä korealaiseen uskonto- ja kulttuurihistoriaan. Hän esittää teologista hermeneutiikkaansa nimityksellä ”pneumatologis-synkronistinen tulkinta”, kun

vaatii läntisiä teologisia suuntauksia yleisesti ottaen jatkuvasti muuttuvaan ”kristologis-diakroniseen” tulkintaan.¹⁶⁸

Chungin minjung-tulkinnassa ristin opetuslapseus tarkoittaa sitoutumista taisteluun Kristuksen ”messiaanisen intohimon” puolesta meidän maailmassamme. Ei ole ristin teologiaa ilman yhteyttä jatkumoon Jeesus-tapahtumaan nykyihmisen elämässä, niin kuin ei ole todellista ristin opetuslapseutta ilman Jeesus-tapahtumaa. Kuitenkin, minjung-teologia asettaa etusijalle pneumatologis-synkronistisen tulkinnan, joka viittaa armon universaalisuuteen kosmisessa Kristuksessa ja eskatologiassa. Tässä kohdin, ristin teologia ei ole kertaluontoinen tapahtuma, vaan jatkaa muotoutumistaan ja konretisoitumistaan köyhyyden, epäoikeudenmukaisuuden, väkivallan ja muiden uskontojen kohtaamisen keskellä.

”Ristiinnaulittu Jumala” muodostaa perustan minjung-kristologialle. Se terävöittää Jumalan sovitustyön aspektia, ei vain Jumalan solidaarisuutena ihmisen kanssa, mutta myös Jumalan tunnustuksena universaalille, kaiken ihmiskunnan kärsimykselle ja kaikille luoduille olennoille pneumatologis-synkronistisen näkökulman kautta. Näin tehdessään uskontojenvälinen dialogi tulee olennaiseksi osaksi minjung-teologiaa jäljittäessään ja artikuloidessaan minjung-traditiota kristinuskon ja korealaisesta uskonto- ja kulttuurihistoriasta, jossa minjung-traditio on hylätty ja alistettu valtaapitävien toimesta. Tämä hermeneuttinen tehtävä, jota Suh Nam-Dong kutsuu kahden tarinan lähestymiseksi, ei tyydy maailman tulkitsemiseen, vaan siirtyy kohti sen muuttamista tulevan Kristuksen odotuksessa universaalissa, kosmisessa mielessä.¹⁶⁹ Uskontojen välisen hermeneuttisen mallin kehittäminen vaatii Chungin mielestä uudenlaista minjung-teologian artikulointia. Tällöin kysymykseksi muodostuu miten, ja missä määrin, minjung-teologia voi artikuloida ja elaboroida minjungin ”toisina” kristinuskon seinien ulkopuolella, uskontojen välisessä dialogissa.

Kriittisessä vuoropuhelussa minjung-teologian kanssa, Chung on ehdottanut mallia minjungin eko-spiritualiteetista, joka syntyy uskontojen välisessä kontekstissa. On sanottu, että korealaisella on kungfutselainen pää, buddhalainen sydän, shamanistinen sisu ja kristillinen keho. Toisin sanoen, kungfutselaisuus on mielen uskonto, buddhalaisuus sydämen ja myötätunnon

¹⁶⁸ MLB, 189-190.

¹⁶⁹ MLB, 190-191.

uskonto, shamanismi intuition ja spirituaalisen tietoisuuden uskonto ja kristinuskon monimutkainen uskonto, joka integroi näitä kolmea uskonnollista elementtiä Jumalaan uskomisen näkökulmasta. Siitä huolimatta, että shamanismia kohtaan on vakavasti hyökätty muiden uskontojen taholta sen taikauskoisuudesta ja riippuvuudesta kosmisten henkien aktiviteetista, uskonnot kuten buddhalaisuus, kungfutselaisuus ja kristinuskon ovat kukoistaneet shamanistisessa maaperässä. Vaikka minjung-teologia erottaa shamanistisen elementin positiivisessa mielessä minjung-elämän kuuluvasta han-kärsmyksestä, sille on tärkeää korostaa psykologista funktiota kärsimyksestä vapautumisessa (dan). Kuitenkin shamanismi arkaaisena ekstaasin tekniikkana (Eliade) on alkukantainen hengellinen kasvupohja minjungin hengellisyydelle, vaikkakin tahriintunut sen negatiivisista elementeistä, se mahdollistaa ihmisen kunnioituksen kaikkia eläviä olentoja kohtaan ja vahvistaa tietoisuutta pyhyyden olemassaolosta, joka on läsnä kaikissa luoduissa.

Minjung-teologia vaikuttaa olevan sukua vapautuksen teologialle Latinalaisessa Amerikassa, erityisesti suhteessa sosiaaliseen ja poliittiseen emansipaatioon.¹⁷⁰ Kuitenkaan taloudellis-poliittiseen ideologiaan perustuva sosiaalisen analyysin malli ei ole riittävä yhteiskunnalle, jota luonnehtii kulttuuristen ja uskonnollisten todellisuuksien moninaisuus. Minjung-teologia, vaikka se on kriittistä ja provokatiivista läntistä teologiaa ja sen opillisia formulaatioita kohtaan, voidaan nähdä tapana puolustaa euro-amerikkalaista modernin järjestelmää normatiivisena periaatteena esittää ja analysoida alkuperäiskansojen elämää ja spiritualiteettia. Käsitteet, kuten taistelu edistyksen puolesta historiassa ovat tyypillisiä sekä vapautuksen teologialle että minjung-teologialle. Marxilaisen järjestelmän kaaduttua länsimaiset rationaalisuuden ja historiallisen edistyksen käsitteet kohtaavat skeptisismiä, koska ne ovat tuottaneet ja oikeuttaneet teollista teknologiaa ja uus-kolonialistisia kansainvälisiä suhteita, lopulta johtaen katastrofiin, joka tuhoaa luomistyötä kokonaisuudessaan ja aiheuttaa ekologista hävitystä.¹⁷¹

Siinä missä länsimainen historiankäsitelmä pitkälti perustuu lineaariseen aikakäsitykseen ja edistykseen, minjungin hengellisyyden pohjana on tietoisuus Pyhän hengen universaalista läsnäolosta luomisessa ja vain sekundäärisesti historiassa. Moderni, valistuksesta alkanut antroposentrinen historiankäsitelmä jättää

¹⁷⁰ MLB, 191.

¹⁷¹ MLB, 192.

vain vähän tilaa Kristuksen kosmiselle dimensiolle, koska se ei huomioi koko luomakuntaa Jumalan omana. Kuitenkin minjungin hengellisyys edustaa positiivista käsitystä kosmuksesta Jumalan hyvyyden läsnäolona. Yleinen ja erityinen ilmoitus tulee nähdä dynaamisessa riippuvuussuhteessa. Minjungin kosminen kristologia on yhteydessä eko-spiritualiteettiin, jossa ristin teologia on liikkeellepanevana voimana yhdistämässä pneumatologiaa ja kosmista kristologiaa kristilliseen uskoon, toivoon rakkauteen ja radikaaliin avoimuuteen suhteessa toisiinsa.

Tämän päivän haasteita ovat ekologiset ongelmat ja uskontojen välinen dialogi. Niiden näkökulmasta ristin teologia voi historiallisen kapeutensa takia tuntua jäävän taka-alalle. Historiallisesta Jeesuksesta tulee helposti kompastuskivi muita uskonnollisia totuusvaatimuksia vastaan, kun taas Sittlerin ehdottama kosminen kristologia on avointa kristologiaa, joka voi tunnistaa muita uskonnollisiakin teitä.

Mitä tekemistä Lutherin ristin teologialla on kosmisen universaalin orientaation kanssa? Lähtökohtia löytyy Chungin mukaan Lutherin ehtoolliskäsityksestä ja ubikviteetista. Luther haastoi perinteisen kaksiluonto-opin. Usko Kristukseen muodostaa lähteen, josta, jonka läpi ja jossa kaikki teologiset reflektiot kulkevat.¹⁷² Lutherin käsitys ihanasta vaihtokaupasta ja sen läheisyys ortodoksisten kirkkoisien theosis-ajatuksen alleviivaa muuttavaa vaikuttavaa dimensiota hänen vanhurskauttamisopissaan, huolimatta sen forensisesta luonteesta. Jos Kristus on reaalisesti läsnä uskossa, pyhän osallisuus ihmisen elämässä ja mysteerinen yhteys Kristuksen kanssa tapahtuu syvällisen intimitietin tasolla.¹⁷³ Luomisen näkökulmasta ihmisen paikkaa voidaan tarkastella yhteistyökumppanina, mutta ei mukana-luojana, kun etsitään dynaamista Lutherin luomisteologiaa.

Kun etsitään uskontojen välisessä kontekstissa tulkintaa ristin teologiasta, tulee Chungin mielestä muistaa, että evankeliumien kertomuksilla on paljon annettavaa keskeneräisen modernin projektin rajojen ulkopuolella. Kristuksen ylösnousemuksen valossa ristin teologia voi olla eskatologisesti avointa muille Jumalan äänille maailmassa. Chungin mielestä tämän ei silti tulisi johtaa Hickin kaltaiseen teosentriseen pluralismiin, joka tuo Jumalan ”uskontojen universumin keskiöön”. Se johtaisi ahistorialliseen idealismiin tai naiviin relativismiin

¹⁷² MLB, 195.

¹⁷³ MLB, 200.

suhteessa sosiaaliin ja poliittisiin kysymyksiin ja alistaa Jeesuksen kärsimyksen ainutlaatuisen narratiivin. Toisaalta eksklusiivisen konservatiivisen mallin ongelma on, että se ei anna ollenkaan tilaa tutkia syvemmin muiden uskonnollisten teiden käsityksiä Jumalasta, elämästä, kuolemasta ja Jeesuksen ylösnousemuksesta.

Jumalan armollinen aloite ja kutsu rohkaisee niin kristittyjä kuin ei-kristittyjäkin valitsemaan elämän modernin maailman ongelmien keskellä. Jumalan epäitsekäs kosminen rakkaus kohtaa tässä kohdin kosmologisen kärsimyksen, *dukkan* kaikissa tuntevissa olennoissa.¹⁷⁴

Dogmaattisesti sanottuna, Lutherin kristologia uudelleen tulkitsee patristista traditiota kosmisesta Kristuksesta, ja voisi saada Chungin mielestä uuden ja luovan ilmaisun radikaalissa avoimuudessa maailman kansoille ja pyhässä kärsimyksessä kosmologisesta tähtäimestä tarkasteltuna.¹⁷⁵

Jumalan universaali armo, joka tuli todeksi Jeesuksessa Kristuksessa voidaan nähdä ”kristologisena universalismina”, joka heräsi opetuslapsien keskuudessa Jeesuksen kuoleman jälkeen. Opetuslapsille evankeliumi tarkoittaa kaikille ihmisille osoitettua kutsua osallistua Jumalan epäitsekääseen kosmiseen rakkauteen, joka saa paikkansa konkreettisesti ja historiallisesti Jeesuksen ristillä. Tämä ei tue absoluuttista läntisen kristinuskon varauksetonta ylivaltaa muiden uskontojen ja kulttuurien yli. Se pikemminkin osoittaa Jumalan vapauttavaan läsnäoloon solidaarisuudessa niiden kanssa, jotka kärsivät, ja siellä, missä Kristus on todellisesti läsnä. Evankeliumin ainutlaatuisuutta ei pitäisi manipuloida ja totalisoida dogmatiikan esittämisessä. Pikemminkin tulisi etsiä evankeliumin narratiivia, joka kuuntelee avoimesti Jumalan mysteeriä kristinuskon ulkopuolella erityisesti suhteessa Kristuksen läsnäoloon köyhien kanssa.

Toisin sanoen, Chungille ristin teologia ylösnousemuksen näkökulmasta on eskatologisesti avoin muille Jumalan äänille maailmassa. Jeesus ei ole kirkon herra vaan maailman herra. Kuten Luther korostaa, Kristus on elävä ja kuolematon kuva kuolemaa vastaan.¹⁷⁶ Kohtaamisessa muiden maailmauskontojen kanssa kristinuskossa ainutlaatuista on sen pelastuskäsitys ja pelastuksen eskatologinen voima. Kristitty on kuitenkin ihminen liikkeessä, solidaarisuudessa muilla tavoin uskovien kanssa kohti Jumalan tulevaisuutta.

¹⁷⁴ MLB, 206-7.

¹⁷⁵ MLB, 203-204.

¹⁷⁶ MLB, 204-205.

Tässä kohtaa Jumalan epäitsekäs kosminen rakkaus kohtaa kosmologisen *dukkhan*, kärsimyksen kaikissa tunteissa olennoissa. Tämä pyhän rakkauden ulottuvuus joka kohtaa *dukkhan* johtaisi kaikki uskonnot, myös kristinuskon ei vain itsekritiikkiin suhteessa köyhien suosimiseen, vaan myös kutsun osallistua syvälliseen uskonnollisuuteen ”kristinuskon ulkopuolistien minjungien” keskuudessa.

Chungin aasialainen ”minjungin ristin teologia” käsittelee pyhää kärsimystä henkilökohtaisella sosiaalisella, poliittisella ja kosmologisella tasolla ja myös muiden uskontojen dimensioiden kautta. Lutherin kanssa samansuuntaisesti, se näkee Kristuksen kärsimyksen suhteutettuna muuhun ihmiskuntaan ja on Lutherin kanssa samaa mieltä siitä, että Kristus kärsi ihmisen puolesta ristillä rangaistuksen, vaikkei hän ansainnut sitä. Chungin oma Luther-tulkinta taas on sitä, että pyritään aktualisoimaan ja syventämään Jumalan sakramentaalista läsnäoloa kristinuskon ulkopuolella. Itse asiassa ristin teologia voidaan nähdä uniikkina lähentymisenä kristinuskon ja muiden uskontojen narratiivien välillä. Ristin teologiasta tulee hermeneuttinen filtteri kohtaamisessa syntisen maailman ja viattomien ihmisten kanssa. Jeesus, joka kuoli yhtenä juutalaisen kansan edustajana, edustaa Jumalan osallisuutta minjungiin, tämän päivän maailman viattomiin uhreihin.¹⁷⁷

Aasialaisessa kontekstissa länsimaisista luokkarakenteista vapauttava malli ei ole suoraan istutettavissa uuteen ympäristöön. Aasiaa turmelee samaan aikaan valtava köyhyys ja ekologinen tuho, kun sitä myöskin luonnehtii uskonnollisuus ja hengellisyys, jolle ominaista on irtautuminen ja itsensä-tyhjentävä vapautuminen. Buddhalaisesta näkökulmasta köyhät eivät halua tulla itsekkäiksi historian subjekteiksi, vaan he etsivät itse-transendenssia, irrallisuutta, vastakohtaksi takertumiselle sille, että tulisivat historian itsekkääksi subjektiksi. Minjungin voimaannuttamiselle ei ole annettu luokkataistelun edistymisen tavoitetta tai strategiaa etsiä valtaa, vaan sitä voisi Chungin mielestä pikemminkin kuvata aasialaiseen spiritualiteettiin usein liitetyillä attribuuteilla, kuten spirituaalinen, feminiininen, veden virtaus, lapsenkaltainen spontaanisuus ja toiminta ilman kiinnittymistä siihen. Jeesuksen feminiininen myötätunto voidaan nähdä hänen kannatuksessaan lapsen yksinkertaisuutta kohtaan. Luonto merkitsee Jeesukselle Jumalan tapaa olla läsnä, ylläpitää ja hoivata kaikkea.

¹⁷⁷ MLB, 207.

Jeesuksen kuvaus itsestään, elävä vesi, tarjoaa vertauskuvan taolaiseen käsitykseen elävästä vedestä.

Tässä mielessä köyhyys ja viattomien kärsimys eivät ole vain asioita, joita voitaisiin voittaa poliittiseen tai taloudelliseen analyysiin perustuvalla vapaustaistelulla. Köyhyys voi viitata muihin spirituaalisiin dimensioihin ja kuvata luopumista tai pyrkimystä uskonnolliseen kenosiin, itsensä tyhjentämisen, spiritualiteettiin ja haluamisen voittamiseen, eli vapaaehtoiseen köyhäksi tulemiseen. Tästä näkökulmasta ristin teologiaa voidaan uudelleen lukea ja –arvostaa aasialaisessa kontekstissa epäilyksen hermeneutiikalla ja pyrkimyksellä osoittaa, että Jeesus itse oli köyhä tai ”Jeesus itse oli itsensä tyhjentävä”. Kaikki vapauttavat pyrkimykset ja liikkeet ovat merkityksellisiä, kun ne seuraavat Jeesuksen köyhyyden henkeä ja ristiä. Kristuksen itsensä tyhjentävä asenne ei ole vain sakramentaalinen, vaan kutsuu sosiaaliseen opetuslapseuteen, vallasta ja hallinnasta luopumiseen ja sen tunnustamiseen, että Kristuksella on universaali pyrkimys myös muissa uskonnollisissa teissä. Jos Jumalan ainutlaatuisuutta Jeesuksessa käytetään väärin väheksymään muita uskonnollisia teitä, näkemyksiä ja viisautta, se voisi pettää Jumalan ainutlaatuisen pyhän kärsimyksen narratiivin, joka tuli ilmaistuksi ristillä, ja siten muuttaa Jumalan hyvät uutiset huonoiksi uutisiksi.¹⁷⁸

3.4 Luther ja aasialainen triniteetin teologia

Kolminaisuuden roolista on keskusteltu systemaattisessa teologiassa viime vuosikymmeninä.¹⁷⁹ Esimerkiksi Jenson uudelleentulkitsi kristillistä triniteettioppia niin, että Jumala-kuva muotoutuu aiempaa dynaamisemmaksi ja historiallisemmaksi. Tässä näkemyksessä Isällä, Pojalla ja Pyhällä Hengellä nähdään erilaisia rooleja ja tehtäviä. Erilaiset sosiaalisen triniteetin mallit liittyvät tähän keskusteluun. Chungin mielessä myös triniteetin teologia liittyy olennaisesti kysymykseen kärsivästä Jumalasta.¹⁸⁰

¹⁷⁸ MLB, 208.

¹⁷⁹ Kts. esim. Tavast, 2006, 13.

¹⁸⁰ Jensonin mukaan kolme virhekäsitystä, joissa näkyy kolminaisuusopin ongelmalliset yhteydet aikakauden filosofiaan:

- 1.) Jumalan impassibiliteetti eli kyvyttömyys kärsimykseen, muutokseen ja ajallisuuteen
- 2.) Logos (Jumalan 2. persoona) tulkittu Järjeksi (totellisuutta jäsentävä Rationaalisuus), eikä Jumalan ”Puheeksi”, joka on keskeisesti myös Jumalan Sana ihmisille
- 3.) Jumalan kolme persoonan väliset suhteet kuvaavat vain persoonien alkuperää (Isä on aluton, Poika on Isästä syntynyt ja Pyhä Henki lähtee Isästä), jolloin raamatullinen eskatologia ja Pyhän Hengen rooli triniteetin sisäisessä elämässä ymmärrettiin yksipuolisesti

Aasialaisen teologian piirissä triniteettioppia on käsitelty luovasti kohtaamisessa muiden maailmanuskontojen kanssa. Chung hyödyntää Raimon Panikkarin ja Jung Young Leen käsityksiä kolminaisuudesta muovatessaan omaa aasialaista ymmärrystään triniteetistä, joka on kriittisessä dialogissa Lutherin teologian kanssa.

Keskusteluun tulevat kolminaisuuden ja tyhjyyden, *sunyatan* käsitykset buddhalais-kristillisessä dialogissa. Epäilemättä kristillinen teologia on sisällöltään ja rakenteeltaan kolminaista. Kolminaisuus on yksi keskeinen kristillisen yhteisön symboli.¹⁸¹

Lutherin kolminaisuuskäsitystä luonnehtii Chungin mielestä keskeisesti sen fokus pyhässä kärsimyksessä. Alkukirkosta asti on ollut läheinen suhde kolminaisuusopin ja inkarnaation välillä. Vaikka Luther torjuu patripassianismin, käsityksen kärsivästä Jumalasta, hän esittää, että Jumala kärsii Jeesuksessa Kristuksessa. Pyhä Henki, joka luo uskoa Kristuksessa, on pyhän kärsimyksen kommunikaation Henki. Lutherille varhaiskirkon käsitteet kolminaisuuden kuvaamiseen eivät ilmaisseet riittävän rikkaasti hänen käsitystään kolminaisuudesta, josta hän kirjoittaa erityisesti vuosina 1538, 1539 ja 1543.

Moltmannin sosiaalisessa triniteetissa Pyhä Henki on triniteetin ominaisuuksien yhteisen rakkauden subjekti ja objekti.¹⁸² Kolminaisuus on elävien suhteiden rakkauden prosessi kolmen persoonan välillä ja avoin maailmalle. Voidaan puhua myös avoimesta triniteetistä. Kolminaisuus ilmoittaa itsessään Jumalan valtakunnan merkityksen. Moltmann ehdottaa trinitaarista yhteyttä kolmen pyhän persoonan välille mallina oikealle ihmisyyhteisölle reflektoida ja osallistua Jumalan omaan kolminaiseen elämään. Tämä sosiaalinen triniteetin doktriini auttaa Moltmannia kehittämään sosiaalista personalismia tai persoonallista sosialismia suhteessa yhteiskuntaan, ja tulla ekologisesti kommunitaariseksi luonnon kunnioituksessa. Sosiaalinen triniteetti tarjoaa ihmisyyhteisölle mallin, jossa ihmiset voivat olla vapaita ja suvaitsevaisia toisiaan kohtaan ja löytää vapauden toinen toisilleen suhteessa erilaisiin ja pluralismiin. Leonardo Boff on hyödyntänyt Moltmannin ajatusta sosiaalisesta triniteetistä ja sen vapauttavaa ulottuvuutta. Hän vaati että yhteiskunta yhteistyössä ja tasa-arvossa kaikkien jäsentensä kanssa perustuisi trinitaariseen reflektioon. Ihmisten yhteiskuntaa voidaan tässä yhteydessä tarkastella triniteetin merkkeinä (*vestigia*

¹⁸¹ MLB, 219-220

¹⁸² MLB, 249.

trinitatis). Moltmannin sosiaalinen triniteetti avoimena triniteettinä ymmärrettynä sisällyttää itseensä maailman, on yhteydessä pluralistiseen maailmaan kärsivän rakkauden ja solidaarisuuden kautta, erityisesti köyhiä, heikkoja ja alistettuja kohtaan, jotka Moltmannin ymmärryksessä ovat ”anonyymejä kristittyjä” maailmassa kristinuskon ympärillä.¹⁸³

Mikä on kolminaisuuden paikka uskonnollisen pluralismin äärellä? Voiko kolminaisella Jumalalla olla muita nimiä, voiko Jumalaluonto (Godhead) paljastua muissa uskonnollisissa teissä. Onko muissa uskonnoissa kolminaisuuden merkkejä? Voiko kolminaisuus itse asiassa olla moniuskontoista?¹⁸⁴

Aasialaisesta perspektiivistä käsin triniteettiä ovat tarkastelleet muiden muassa Raimon Panikkar ja eteläkorealainen edesmennyt professori Jung Young Lee. Chung esittelee Panikkarin pluralistista uskontoteologiaa. Ehkä rohkein yritys kartoittaa hindulais-buddhalais-kristillistä spiritualiteettia ilmaistaan kirjassa ”The Trinity and World Religions”. Kolminaisuus voidaan siinä käsittää solmukohtana, jossa eri uskontojen autenttiset hengelliset dimensiot kohtaavat. Panikkar kehitti niin kutsutun ”advaitisen trinitarismen”, joka pohjautui hänen dialogiinsa hindulaisuuden advaitisen perinteen kanssa. Samalla hän pitää itseään aidosti trinitaarisena ortodoksisessa kristillisessä merkityksessä. Kahden uskonnon yhteismitattomuus tulee ikkunaksi koko triniteetille, jossa jokainen uskonto tulee erottamattomaksi osaksi Jumalan ”perikoreesia”, koska jokainen representoi ihmisen spiritualiteettia konkreettisella ja aidolla tavalla. Panikkarille kolminaisuus on symbolinen metafora ”theandrimista” – intiimi ja täydellinen ykseys pyhän ja humanin välillä.

Sanskritin termi advaita tarkoittaa kirjaimellisesti ”ei kaksi” (”not two”). Jokin, joka vaikuttaa kahdelta, kuten Jumala ja maailma, voidaan syvemmin tarkasteltuna nähdä toinen toistensa kautta yhtenä. Tämä pätee, ei vain Jumalan ja maailman suhteessa, vaan myös kolminaisuuden eri persoonien kautta. Käsitellessään triniteettiä, Panikkar kehittää triniteetin mysteeriiä siitä käsin, että liittolaistetaan kristinuskko ja sen hengellisyys ei-kristillisten perinteiden kautta.

Panikkar rakentaa kolmen klassisen hengellisen tien varaan, jotka on poimittu hindulaisten pyhästä kirjasta Bhagavadgitasta: karma, bhakti ja jnana. Panikkar identifioi kristillisen kolminaisuuden Isän absoluuttiseen brahmaniin hindulaisuudessa ja taon taolaisuudessa. Isä sellaisenaan on transendentti ja

¹⁸³ MLB, 251-252.

¹⁸⁴ MLB, 255.

kaikkien nimitysten yläpuolella. Trinitaarisen näkemyksen fokus on kokemuksen universaalisuudessa ja ja kolmion mallisessa tietoisuudessa minä – sinä – me, jotka ovat kaikki toisistaan riippuvaisia. Tällä tavoin ajatellen Poika on Sinä, Isästä itsestään emme voi sanoa mitään, vain pojan kautta. Isä tyhjentää itsensä Poikaan, tätä Panikkar kutsuu ”kolminaisuuden ristiksi”. Vastakkaisesti kristilliselle traditiolle, Panikkar käyttää kenosista, tai itsensätyhjentämistä buddhalaisen sunyata-käsitteen kanssa. Isällä ei ole olemassaoloa, Poika on hänen olemassaolonsa. Olemassaolon lähde ei ole olemassaolo. Tämä on vahvaa ”Isän negatiivista teologiaa”. Teismin Jumala sen sijaan on Poika, se Jumala, jonka kanssa me voimme puhua, olla kommunikaatiossa. Tämä ei ole vain historiallinen Nasaretin Jeesus, vaan Kristus universaalina Logoksena, joka linkittää päättävän ja päättymättömän, mystinen välittäjä joka on kaikkialla läsnä, erityisesti muissa uskonnollisissa perinteissä. Hänellä on eri uskonnoissa eri nimiä. Henki taas on on muuttuvuuden symboli, jota valaisee erityisesti hindulaisuuden näkemykset. Henki täydentää kenoottisen suhteen Isän ja Pojan välillä.¹⁸⁵

Keskustelussaan kolminaisuudesta, Panikkar näkee kolme spiritualiteetin tapaa tai tapaa nähdä pyhä. Buddhalaisuus on Isän hiljaisuuden uskonto, sillä Isä ilmaisi itsensä vain pojan kautta ja hänelle itselleen ei ole sanaa tai ilmaisua: Juutalaisuus, kristinusko ja islam ovat Pojan ilmestymisen uskontoja. Länsimainen kulttuuri on Sanan tai Logoksen kulttuuri, jota ohjaa kreikkalais-roomalainen intellektualismi, logos. Idällä on kuitenkin muita tapoja ymmärtää, kuten hiljaisuus. Buddhalaisuus linkittyy Isän hiljaisuuteen ja hindulaisuus hengen erottamattomuuteen.

Panikkar siis laajentaa kristillisen trinitaarisuuden horisonttia ajatellen kohti maailmanuskontojen tietoisuuden inklusivoimista. Panikkaria voidaan kritisoida maailmanuskontojen typologisesta yksinkertaistamisesta. Hänen pyrkimyksensä on sisällyttää kristilliseen diskurssiin maailmanuskontojen erilaista spiritualiteettia. Kristillinen kolminaisuuskäsitys vaikuttaakin universaalilta periaatteelta, joka totalisoi erilaisuuden ja ainutlaatuisuuden kristinuskon metanarratiivin alle. Hänen typologiansa mukaan buddhalaisuus pitää luokitella Isän hiljaisuuden uskonnoksi, joka johtaa buddhalaisen myötätuntokäsityksen ja kaiken yhteenkuuluvuuden hylkäämistä. Juutalaisuus, kristinusko ja islam redusoituvat logoksen uskonnoiksi, ja esimerkiksi juutalainen Jumalan nimen ympärille keskittyvä hengellisyys tai suullisen perimätiedon merkitys, kristittyjen

¹⁸⁵ MLB, 257-8.

avoimuus Jumalan mysteerille ja islamilainen mystiikka alistuvat Panikkarin advaitisiin skeemoihin.

Pluralismia aidossa merkityksessään ei kuitenkaan Chungin mielestä voida kunnolla käsitellä keinotekoisesti sisällyttämällä ei-kristillisiä uskontoja kristilliseen diskurssiin. Pluralismikeskuksen lokus löytyy Jumalan avoimuudesta maailmaa kohtaan ja Jumalan itse-manifestoitumisesta läpi pelastushistorian. Kun todellisuutta tarkastellaan kristillisen kolminaisuuden syvyyksistä ja pureudutaan tarkemmin läpi buddhalaisten ja hindulaisten hiljaisuuskäsitysten läpi, Panikkar on tavoittanut advaitisen trinitaalisen rakenteen, jota hän kutsuu ”radikaalin triniteetin malliksi”. Tämä voi auttaa uskontojen välisessä ja uskontojen sisäisissä vuoropuhelussa. Maailmanuskontojen trinitaariset mahdollisuudet voivat tarjota mahdollisuudet tuoda synteisiin erilaiset hengelliset näkemykset uskontodialogissa.¹⁸⁶

Jung-Young Lee ymmärtää aasialaisen triniteetin toisella tavalla. Hän ehdottaa aasialaista triniteetin mallia, jonka avulla voidaan rakentaa ”Muutoksen teologia”, josta mainittiin tämän pääluvun alkupuolella keskusteltaessa Jung-Young Leen tavasta tyypitellä teologiaa. Jung-Young Leen teologia perustuu I Chingin tai ”muutosten kirjan” metafysiikkaan. Tämä kungfutselainen klassikko on suosittu erityisesti Koreassa, Kiinassa ja Japanissa, ja voidaan sanoa että pääosin itäaasialainen uskontofilosofia on kommentaareja I Chinghiin, kuten läntistä filosofiaa voitaisiin kutsua alaviitteiksi Platoniin. Muutosten väittää, että muutos on todellisuuden perusluonto. Muutos tulkitaan kahden toisiaan kunnioittavan periaatteen kautta, yinin ja yangin, jotka ovat voimat jotta pitävät yllä todellisuutta. On ”Absoluutti”, joka tuotti nämä kaksi muotoa, yin ja yang synnyttävät kaiken sen jälkeen. Yhteensä niitä kutsutaan taoksi. Kaikki maailmassa voidaan kategorisoida yiniksi ja yangiksi, ne ovat yhden olemuksen, muutoksen manifestaatioita. Ne eivät ole dualismi, koska niiden väliset erot ovat eksistentiaalisia, ei olemuksellisia.¹⁸⁷

Jos maailma on muutoksessa, Jumala voidaan parhaiten ymmärtää muutoksena itsenään. Käsitys Jumalasta on näin parempi, kuin itsessään olemassaoleva Jumala (absoluutin teologia) tai itsekseen tuleva Jumala (prosessiteologia).

¹⁸⁶ MLB, 259-60.

¹⁸⁷ MLB, 260-1.

Muutos on ultimaattisesti ihmisymmärryksen tuolla puolen, mutta se voidaan ymmärtää sen oikeissa, konkreettisissa, suhteellisissa manifestaatioissa. Näin ollen Jumala on dynaaminen toimija. Jumalaluonto (Godhead) on kaksisuuntainen prosessi, joka operoi toisiinsa suhteutuvina voimina yininä ja yangina. Leelle oleellista on tuoda ”sisäinen” yhdistäväksi tekijäksi aasialaisessa trinitaarisessa hermeneutiikassa. Sisällä periaate viittaa inklusiiviseen vastavuoroisuuteen yin-yang-liikkeessä. Kuten hän korosta, yin-yang on symbolinen ajatusmalli, joka on sekä-että ajattelua. Siinä on myös kolminaisuuteen viittaava ajatus, ”ei ole muuta kuin yksi kolmessa ja kolme yhdessä.” Taolaisuuden perusteos Tao Te King kuvaa, kuinka Tao synnyttää yhden, yksi synnyttää toisen ja kaksi synnyttää kolmen, kolme synnyttää kaiken. Lee yhdistää triniteetin Taon, Taon sanaan tai Logokseen. Tao on vahvasti feminiininen kuva, kuten suuri äiti, joka antaa syntymän rajattomille maailmoille, se on luomisenvoima. Kristuksen kenosikseen nähden Lee sanoo, että tao on tyhjä, mutta väsymätön, siinä missä tyhjiys ja täyteys aina ovat olemassa rinnakkain. Lee identifioi Isän taon, siksi Jeesuksen kuolema tarkoittaa myös Isän ja Hengen kuolemaa, eli trinitaarisen Jumalan kuolemaa. Siksi erottamattomuus ja molemminpuolinen inklusivisimi, joka yin-yang dialektiikassa on ei ole valmis määrittelemään Jumalaa kolmen persoonan triniteetiksi. Sen kärsimys on pikemminkin rakkautta ja pyhää empatiaa pikemminkin kuin pyhää sympatiaa. Jumala ei tunne ihmisen tilannetta pelkästään, Jumala tuntee sen kautta että identifioi Jumalaluonnon inhimilliseen tilanteeseen ja aktiivisesti osallistuu siihen, tätä voitaisiin kutsua matri-passianismiksi.¹⁸⁸

Leen trinitaarisuus ei ole kristosentristä vaan pikemminkin triniteettikeskeistä tämän yin-yang-ajattelun kautta. Keskus voidaan uudelleen määritellä ja -keksiä luovuuden ja muutoksen prosessin kautta, joka löytää uusia keskipisteitä. Lee ymmärtää Hengen äiti maana tai chi-elämänvoimana (taolainen käsite vitaalisesta energiasta tai materiaalisesta periaatteesta, joka vertautuu sanskritin prana-käsitteeseen, heprean ruach-käsitteeseen tai kreikan pneuma käsitteeseen). Se rekonstruoii uutta multi-loogista teologiaa, koska henki on immanentti ja inklusiivinen kaikkia kosmoksen asioita kohtaan. Henki-keskeinen lähestymistapa on itse asiassa kaikelle luonnolle pluralistinen. Taon sanotaan kaikkien tuhansien asioiden äidiksi ja lähteeksi. Kun pääsee äidin luo, voi ymmärtää lapsia, kun ymmärtää lapsia, voi kääntyä takaisin ja katsoa äitiä. Tämä

¹⁸⁸ MLB, 263.

ei vähennä Isän merkitystä pyhässä triniteetissä. Kontrastina chille, joka on Hengen kuva, Isä-Jumalaa kuvataan Linä, joka on kungfutselaisen metafysiikan käsite.

Leen yin-yang kolminainen teologia perustuu triadiseen ajatukseen. Muutos on Ultimaattinen Todellisuus ja kaiken yin-yang prosessin alla oleva periaate. Kolminaisuus on suhde muutoksen (isä) yangin (poika) ja yinin (Henki) välillä. Toisin sanoen Isä voidaan symbolisoida muutokseksi itsekseen, Pyhä henki muutoksen voimaksi ja Poika täydeksi muutoksen manifestaatioksi. Tätä voitaisiin kutsua jonkinlaiseksi Uni-Triniteetiksi.

Leen malli näyttäisi preferoimaan sosiaalisen triniteetin maillia, joka on avoin vapautuksen teologialle tai feministiteologialle, hänen modalistinen suhteensa taoon ei kuitenkaan ole identtinen barthilaisiin olemiskäsityksiin.

Lee seuraa taolaisuuden vahvaa feminiinistä painotusta ja johtaa siitä triniteetin malliinsa ekologisia ja feministisiä näkökulmia.¹⁸⁹

Chungin triniteetin mallien tulkintaa ei ole tässä käsitelty täysin kattavasti, ottaen huomioon, että hänen teologinen työskentelynsä esimerkiksi taolaisuuden parissa on jatkunut tässä tutkielmassa lähteenä käytetyn aineiston julkaisemisen jälkeen. Yhteenvetona voidaan kuitenkin todeta, että triniteetin mallien tulkintaa rakentaessaan Chung nostaa sellaisia triniteetin tulkintoja, joissa on kiinnitetty huomiota Jumalan kärsimyksen ja sosiaalisen triniteetin malleihin, jotka johtavat myös yhteisöllisiin johtopäätöksiin. Chung pyrkii osoittamaan, että myös triniteettiopin tulkintaa on länsimaaisessa teologiassa muovailtu suhteessa kreikkalaiseen filosofiaan. Olen esitellyt aasialaisia triniteetin tulkintoja sen vuoksi, että nekin omalta osaltaan vahvistavat käsitystäni siitä, että Chung haluaa ravistella hellenistisen filosofian vaikutusta dogminmuodostukseen ja polemisoida keskustelua triniteetistä tuomalla sen vastinpariksi muun muassa Jung Young Leen taolaista filosofiaa hyödyntävän triniteettikäsityksen. Chung nojautuu tulkinnoissaan pitkälti Moltmanniin, jossa ihmisten yhteiskunta on jonkinlainen triniteetin merkki.

3.5 Yhteenveto

Kirjallaan Chung pyrkii artikuloimaan hermeneuttista, uskontojen välisen dialogin teologiaa, joka keskittyy erityisesti kärsimyksen kysymykseen ja Lutherin teologiaan, joka tuodaan keskusteluun aasialaisen viisauden kanssa. Kun puhutaan

¹⁸⁹ MLB, 267

Jumalan olemassaolosta Kristuksen olemassaolon kautta, on puhuttava myös Jumalan rakastavasta kivusta solidaarisuudessa kärsivien ihmisten kanssa. Chung katsoo, että Lutherin ajattelussa Kristuksen kärsimys luo perustan ristin teologialle ja sitä kautta muille Lutherin teologian osa-alueille. Buddhalainen kärsimyskäsitteitys ilmaistaan buddhalaisuuden ”ensimmäisessä jalossa totuudessa”: kaikki on kärsimystä, elämä on kärsimystä. Ilman kärsimyksen käsittämistä, on vaikea tavoittaa buddhalaista käsitteistöä, käytännön viisautta tai eettistä myötätuntoa. Hermeneuttisessa prosessissa ja horisonttien fuusiossa luterilaisesta kärsimyksen teologiasta ja buddhalaisesta viisaudesta muodostuu luova synteesi. Tässä synteesissä keskeistä on tunnistaa uskontojen kärsimyksestä vapauttavia ja tasa-arvoon johtavia elementtejä, joita on esimerkiksi buddhalaisuuteen liittyvä vapaaehtoinen köyhyys.

Chungin mielestä Luther voidaan nähdä myös ajattelijana, joka vahvistaa käsitystä Jumalan universaalista hallinnasta maailmassa ja maailmanuskonnoissa. Jumala voi puhua outojen äänien kautta, joita kuulemme uskonnollisesti erilaisissa. Jumalan ja maailman suhde perustuu Chungilla enemmän kommunikaatioon Israelin kansan, kirkon ja maailman kanssa, kuin uskon tai olemisen analogiaan. Chungin mukaan Luther sanoo selkeästi, että Jumala puhuu meille eri tavoin kuin me itse ja niin ettemme voi sitä täysin ymmärtää.¹⁹⁰

Minjung-teologiassa halutaan nähdä Jeesus oman sosiaalisen paikkansa miehenä, kansansa keskellä. Kun mietitään Jeesuksen profeetallista roolia, Chungin aasialainen post-konfessionaalinen teologia ymmärtää köyhät ja syrjityt Jumalan kansana. Jeesuksella on voimassaoleva suhde minjungin kanssa.

Chung eroaa minjung-teologiasta siinä, että minjung-teologia pyrkii uudelleen lukemaan kristillistä perinnettä muiden uskontojen viisauden kautta. Minjung-teologia ei ole kovin kiinnostunut läntisestä teologisesta viitekehyksestä ja käsitteistä, vaan ottaa kokemuksen lähteeksi minjungin oman kontekstuaalisen käsitteistön. Chungin ote sekä läntiseen teologiseen viitekehykseen että aasialaiseen kontekstuaaliseen teologiaan taas on teologis-dialoginen ja hakee keskustelua Lutherin ja hänen ekumeenisten seuraajiensa kanssa. Chungille vuoropuhelu on ”hermeneuttis-vapauttavaa” kohtaamisessa buddhalaisen tyhjyyssäilytyksen ja universaalien myötätunnon kanssa. Pyrkimys on olla ”inklusiivista” suhteessa toisiin, kuitenkin vahingoittamatta niiden toiseutta ja tunnistamalla erilainen erilaiseksi. Tässä mielessä aasialaisen post-

¹⁹⁰ MLB, 400-1.

konfessionaalisen teologian tulee ottaa vakavasti juutalais-kristillinen dialogi ja sen ekumeeninen kehitys paradigmaattisena esimerkkinä kristillisestä tavasta ymmärtää ja kunnioittaa muita uskontoja.

Chungin näkemys on, että jos ihmisen usko perustuu Jumalan Henkeen, pohjimmiltaan ei ole tarvetta verrata kristillistä uskoa toisten kanssa. Kristityt eivät usko uskoon itseensä, koska Jumala Jeesuksessa ja Pyhän Hengen voimalla on uskon keskus. Kristillinen missio Aasian kontekstissa on lähinnä todistaa Jeesuksen vapauttavaa viestiä avuntarpeessa oleville ihmisille. Se tarkoittaa sosiaalista opetuslapseutta Jumalan rakastavan myötätunnon palveluksessa. Vapauttava praxis ei synny ihmisen omasta järjestä ja voimasta, vaan uskossa aktiivisesta rakkaudesta, joka todistaa Jumalan oikeudenmukaisuutta, rauhaa ja rakastavaa huolenpitoa kaikista elävistä olennoista. Vanhurskauttaminen uskon kautta ei tarkoita itsekästä kapseloitumista Jumalan pelastukseen Jeesuksessa Kristuksessa ja muiden ulossulkemista ja tuomitsemista, vaan se viittaa Jumalan radikaaliin armoon Kristuksesta ”meidän puolestamme”.

Jumala on myös muiden uskonnollisten teiden parissa elävien ihmisten luoja. Kristus pelastajana ei peitä Jumalan armon universaalisuutta muille, vaan konkretisoi sitä historiallisesti. Jeesuksen ainutlaatuisuus Jumalan pelastussuunnitelman korkeimpana ilmaisuna, manifestoituu hänen intohimoisessa solidaarisuudessaan ja myötätunnossaan marginalisoituja kohtaan. Aasialaisten kristittyjen tulisi todistaa Jeesuksesta Kristuksesta ilman, että tuomitsevat muita uskonnollisia teitä, joissa Kristus myöskin toimii. Ylösnoussut Jeesus ei ole yhtä Buddhan kanssa, muttei myöskään kaksi erillistä. Valistuksen projektin vankeuden sijaan kristittyjen tulisi nähdä epämurkavienkin äänien kautta Jumalan eskatologinen maailman hallitsijuus ja omaksua nöyrä asenne ja radikaali avoimuus sitä kohtaan. Uskontojen välinen keskustelu on mielekästä niin kauan, kun se johtaa molemminpuoliseen rikastumiseen. Tarkoitus on, että hermeneuttisen kehän kautta jokainen voi palata omaan uskonnolliseen kokemukseensa kokien ne entistä syvällisemmin. Tähän kuuluu myös inhimillisen kielen rajojen tunnistaminen¹⁹¹

Lutherin syvälinen käsitys Jumalan kärsimyksestä ristin teologian kautta, vaikkakin tunnistaen oman aikansa heikkoudet, tarjoaa edelleen näkemyksiä aasialaiselle kontekstuaaliselle teologialle ja kannustaa kriittiseen reflektioon, mitä tulee uskonnolliseen ja sosiaaliseen praksikseen pyhän kärsimyksen,

¹⁹¹ MLB, 405-6.

dukkhan ja kolminaisuuden näkökulmasta. Bonhoefferin tekstejä voidaan tulkita aasialaisella uudelleenorientaatiolla: Aasian kärsivien perspektiivistä. Postmodernissa globaalissa maailmassa kärsiviä voivat olla vaikkapa muihin uskontoihin kuuluvat ihmiset, jotka kärsivät talouden globalisaation kääntöpuolista.

Aasialaisesta näkökulmasta Jeesuksen kuolema voidaan nähdä 1) taisteluna sosio-poliittisessa mielessä, 2) sen tunnistamisessa, että Kristus on läsnä kärsivässä minjungissa ja 3) sen vahvistamisessa, että muut uskonnolliset tiet voivat kuvata Jumalan universaalia myötätuntoa kaikkia kohtaan.

Ristin teologia on myös doksologian teologiaa. Evankeliumi kutsuu ihmistä katsomaan kohti Jeesusta ja rohkaisee katsomaan oman itsen sijasta luotuihin ja luomakuntaan ja oivaltamaan Jumalan läsnäoloa kaikessa olevassa, pienimmässä kukkasessakin.

Risti voidaan nähdä pyhyiden teologian täyttymyksenä, sillä siinä kaikesta luomakunnasta tulee kiitollisuutta ja ylistystä Jumalan läsnäololle tässä ja nyt ja hänen myötätunnolleen kosmoksessa. Luominen ja lunastus ovat yhteydessä toisiinsa. Tämä on Chungin omin sanoin hänen teologiansa ”pyhän kärsimyksen estetiikka”.¹⁹²

4. Kirkon missio, diakonia ja rekonsiliaatio

Tässä tutkielmassa on käsitelty kahta Chungin teologian kontekstia, monikulttuurisuutta ja köyhyyttä ja tuotu Lutherin teologisia käsitteitä vuoropuheluun aasialaisen uskontoperinteen kanssa. On havaittu, että yhtenä Chungin teologian tekemisen reunaehtona on myöntää kristinuskon historiaan liittynyt kulttuurinen arroganssi oman perinteen ulkopuolisia kulttuureita kohtaan, joka on synnyttänyt tarpeen uudelleenarviointiin ja kenties myös rekonsiliaatioon. Chung jatkaa reformaation ja aasialaisen perinteen välistä keskustelua teoksessaan *Christian Mission and a Diakonia of Reconciliation. A Global Reframing of Justification and Justice* (2008). Tässä teoksessa määritellään uudelleen kirkon tehtävää, joka konkretisoituu missiossa ja diakoniassa, joiden postmodernina kontekstina nähdään globalisaatio maailmantaloudellisena ja kulttuurisena järjestelmänä. Chung tukeutuu vahvasti Barthin ja Bonhoefferiin laajentaessaan reformaation teologian itseymmärrystä kohti uskontojen välisiä tulkintoja. Uskontojen välinen vuoropuhelu nähdään tässä kirkon diakonian ja mission osa-

¹⁹² MLB, 410-11.

alueena tai alalajina. Tässä tutkielmani pääluvussa keskityn siihen, mitä uudistustoiveita Chungin Luther-tulkinta antaa ekklesiologialle ja käsityksille kirkon missiosta ja diakoniasta.

Puhuttaessa diakonian teologiasta ja kirkon missiosta, huomataan, että nämä teemat kietoutuvat monesti toisiinsa. Teoksen esipuheessa Chung nimeää teologisen otteensa ”interkulttuuralseksi emansipaation teologiaksi”.¹⁹³ Tällä kulttuurien välisellä emansipaation teologialla on, kuten nimitys antaa ymmärtää, kaksi lokusta. Ensinnäkin, kristillinen todistus Jumalan missiosta ja toiseksi, aktiivinen opetuslapseus, joka toteutuu diakonian kautta, ilmentyen köyhien puolustamisen ja toisenlaisten uskonnollisten teiden arvon ja arvovallan tunnustamisena. Tämän teologisen perusvireen pohjana ovat Jeesuksen sanat Matteuksen evankeliumin 25.luvussa. Tämän raamatunkohdan sanoman Chung kokee myös kutsuna tehdä teologista tutkimusmatkaa muihin uskontoihin. Diakonia koskee jokaista kristittyä, samalla tavalla kuin Lutherin löytö, yleinen pappeus. Chungin mukaan tulisikin puhua ”yleisestä diakoniudesta”.

Teoksessa käsiteltäviä keskeisiä käsitteitä ovat vanhurskauttaminen (*justification*), oikeus tai oikeudenmukaisuus (*justice*) ristin teologia (*theologia crucis* tai *theology of the cross*) ja rekonsiliaatio (*reconciliation*). Chung liittää vanhurskauttamisen aktiivisesti oikeuden ja oikeudenmukaisuuden käsitteisiin.¹⁹⁴ Mikael Agricola käytti sanoja vanhurskas ja vanhurskaus käännöksinä kreikan sanoille *dikaiošyneē* (subs.) ja *dikaioš*. (adj.). Näillä kreikan sanoilla on myös ei-uskonnollinen merkitys ”oikeudenmukainen”. Latinaksi vanhurskas on *iustus* ja vanhurskauttaminen *iustificatio*., englannissa käytetään sanoja *righteousness* ja *justification*. Käsitys vanhurskauttamisesta on kristillisten kirkkojen keskeinen pelastusopillinen teema. Se kuvaa asiantilaa, joka syntyy ihmisen ja Jumalan välille, kun Jumala on osoittanut armoa ihmisestä kohtaan ja sovittanut ihmisen synnit. Vanhurskaus kuvaa Vanhassa Testamentissa oikeamielisyyttä Jumalan ominaisuutena ja myös sitä, kun joku tekee liiton ja pitää kiinni liiton

¹⁹³ ”My intercultural emancipation theology goes hand in hand with a Christian witness to the mystery of God’s mission and active discipleship through the *diakonia* of reconciliation on behalf of the poor and also in recognition of the dignity and value of religious others.” – CM, 7.

¹⁹⁴ Jotta tämä yhteys voidaan ymmärtää, on syytä palauttaa mieleen käsitteen ”vanhurskauttaminen” etymologinen tausta ja alkuperäinen merkitys. Suomen kielen adjektiivi vanhurskas on alun perin yhdyssana sanoista ”vaka” ja ”hurskas” ja se voitaisiin suomentaa ”oikealla tavalla viisas”. Sitä pidetään suorana käänöslainana ruotsinkielisen sanasta ”rättvis”, joka kääntyy oikeudenmukainen, reilu, tasapuolinen (Kulonen et al. 2000, hakusana vanhurskas.)

solmimisessa sovituista velvollisuuksista¹⁹⁵. Kuten aiemmin luvussa kolme totesin, ekumeeninen keskustelu vanhurskauttamisesta on käsitellyt sitä kysymystä, johtaako vanhurskauttamisoppi käytännön sosiaalieettisiin seuraamuksiin ja yhteiskunnallisen oikeudenmukaisuuden edistämiseen.

Puhuessaan ”oikeudesta” tai ”oikeudenmukaisuudesta” (*justice*) vanhurskauttamisen lähikäsitteenä, Chung liittyy ekumeenisen liikkeen piirissä käytyyn keskusteluun oikeuden käsitteestä, jossa Jumalan valtakuntaa ei ole rajoitettu vain ihmisen sisäiseksi muutokseksi vaan sosiaalisen oikeudenmukaisuuden vaatimukseksi, joka on ulotettu koskemaan esimerkiksi kolonialisaation hyötyjien ja siitä kärsivien välistä sovinnontekoa tai kapitalistisen talousjärjestelmän oikeudenmukaisuuden kriittistä arviointia.¹⁹⁶ 1960-luvulta lähtien keskusteluihin on tullut mukaan yhä vahvemmin myös globaalin Etelän ääni, jonka seurauksena KMN:n sosiaalieettinen painopiste on laajentunut vallanpitäjiin vaikuttamisesta kohti osallistumista sorrettujen ihmisten kamppailuihin ja heidän samastumiseensa Kristuksen kanssa. Metodin tasolla tämä on tarkoittanut kontekstuaalisen osallistumisen ja praksiksen korostumista. 1960-luvulta lähtien niin Luterilaisen Maailmanliiton kuin Kirkkojen Maailmanneuvostonkin asialistalla ovat olleet mm. rasismien ja apartheidin vastustaminen, naisten oikeuksien puolustaminen ja luonnonsuojelu¹⁹⁷. Sosialismin kaatumisen jälkeen 1980-luvun lopulla siirryttiin globalisaation aikakauteen, jota on luonnehtinut neoliberaalin maailmantalouden nousu. Ulrich Duchrowin mukaan kirkkojen tulisi globalisaation aikakaudella omaksua ”vapautuksen kirkon” toimintatapa, joka tarkoittaa maailmantalouden arvomaailmaan liittyvän ”ideologisen totalitarismin” kritiikkiä ja siihen liittyvän sosiaalisen disintegraation ja ympäristötuhojen tunnistamista. Toiseksi kirkkojen tulisi ottaa strategiakseen osallistua pienen mittaluokan vaihtoehtoihin kokeiluihin, jotka pyrkivät saavuttamaan takaisin jonkinlaisen ideologisen ja poliittisen kontrollin talouselämässä. Kirkon tulee Duchrowin mukaan seistä niiden rinnalla, jotka kärsivät, ja sen täytyy alkaa toteuttaa oikeudenmukaisuutta omassa elämässään. Yhteistyössä kansalaisjärjestökentän kanssa sillä voi olla

¹⁹⁵ Tarkempi määrittely esim. Dictionary of the Ecumenical Movement, 2002 WCC:Geneva, s.633.

¹⁹⁶ Esimerkkinä tästä voidaan mainita Reinhold Niebuhrin ja Emil Brunnerin ”kristillinen realismi” reaktiona maailman talouskriisiin ja fasististen totalitaaristen valtioiden nousuun. Näiden keskustelujen kautta Kirkkojen Maailmanneuvosto päätyi puolustamaan sosiaalietiikassaan liberaalidemokraattista linjaa.

¹⁹⁷ Ympäristökysymyksistä LML:ssa esim. Panu Pihkala, 2005.

muuttava voima sosio-ekonomisiin ja poliittisiin rakenteisiin, mutta sen täytyy myös kehittää omia muutoksen kriteereitään.¹⁹⁸

Myös Chung linkittää vanhurskauttamisen ja taloudellisen oikeudenmukaisuuden yhteen käyttäen apunaan Lutherin, Bonhoefferin ja Barthin ajatuksia. Chungille tärkeitä teologisia teemoja ovat Lutherin käsitykset oikeudenmukaisuudesta, Bonhoefferin herkkyyden ja solidaarisuuden työskenteleviä köyhiä ja uskonnollisia toisia kohtaan sekä Barthin käsitys diakoniasta.

Rekonsiliaation (*reconciliation*) käsitteellä on myös kirkon elämässä sekä hengellinen, että maallinen merkitys. Hengellisessä merkityksessään rekonsiliaatio tarkoittaa sitä vapautumista ja uudistumista ja osallisuutta kolminaisuuteen, jota kirkko tarjoaa ihmiselle sakramenttiansa kautta. Rekonsiliaatio on se, mitä kirkko julistaa maailmassa. Rekonsiliaation kolme perinteistä merkitystä ovat 1) raamatullinen kirkollisen keskustelun kategoria, 2) periaate, joka ohjaa kristillistä elämää ja palvelua ja 3) standardi, joka kutsuu kirkkoa ykseyteen. Toisaalta rekonsiliaatio sovinnontekona tai sovitteluna kuvaa myös kirkon roolia maallisten asioiden sovittelijana tai sovinnonteon tukijana, kuten Etelä-Afrikan apartheidin purkautumisen yhteydessä.¹⁹⁹

Itse ymmärrän Chungin ”rekonsiliaation diakonian” niin, että hänen analyysissään kirkon tulee kohdata historiansa virheet ja etsiä rekonsiliaatiota, sovinnontekoa, jota tarvitaan sekä suhteessa uskonnolliseen vuoropuheluun että tapaan, jolla kirkko ja teologia kohtaavat köyhät ja marginalisoituneet.

4.1 Chungin käsitys diakoniasta

Chung näkee Lutherin vanhurskauttamisen teologian koko diakonian perustana. Diakonia on perusteiltaan kristilliseen tehtävään perustuvaa palvelua lähimmäisenrakkauden edistämiseksi. Kreikan sana *diakonia* merkitsee toimimista ja palvelemista tehtävässä tai mandaatilla. Raamatulliset esimerkit osoittavat, että diakonia kuuluu kirkon ja pelastushistorian kaareen perusolemuksellisella tavalla. Vanhassa Testamentissa Jumala kuvataan useimmiten suhteessa köyhiin. Luomisen yhteydessä Jumala luo liiton Nooan kanssa ja jatkaa sitä Abrahamin kanssa. Eksodus-tapahtumassa hän kutsuu myös ei-juutalaiset mukaan armon vapautukseen. Chung näkee, että Jumalan liitto Israelin kanssa on esimerkki kärsimyksen, puutteen ja ”toisten” oikeuksien huomioimisesta. Ensimmäisen käskyn kautta ymmärrettynä Jumala esittäytyy

¹⁹⁸ Duchrow, 2002, 629-30.

¹⁹⁹ Jennings, 2002, 961-2.

sinä, joka kuulee orjuutettujen israelilaisten avuhuudot ja vapauttaa heidät Egyptistä. Israelin elämässä Jumala osoittaa erityistä kiinnostusta köyhiä, vanhoja, leskiä, orpoja, muukalaisia ja orjia kohtaan. Armollinen ja antelias Jumala tarjoaa ruuan ja vaatetuksen orvoille ja leskille. Hän myös kertoo 3.Moos. 19:9-18, miten ihmisen pitäisi jättää viiniköynnöksen pudonneet oksat köyhille ja muukalaisille. . Muukalaisten oikeuksista puhutaan muun muassa riemuvuoden (Jubilee) kohdalla ja siinä, kun käsketään keräämään pellolta tähteitä muukalaisille. Jumalan välittävät attributit ovat diakonisen palvelun pohjana.

Temppelin tuhoutumisen ja rituaalien romahtamisen jälkeen, rakkauden työstä tuli yhä tärkeämpää. Rabbit ymmärsivät hyvät teot, ei vain käskyjen täyttämisenä tai hyväntekeväisyystoimintana, vaan rakkauden työnä, joka kutsuu koko ihmisen täyteen sitoutumiseen. Rakkauden töitä ovat vieraanvaraisuus, alastomien vaatettaminen, orpojen lasten kouluttaminen sekä vankien ja sairaiden luona vieraileminen. Miikan kirja jakeella 6:8 on vahva merkitys myöhäiselle juutalaisuudelle. Jumalan ihmisille diakoninen toiminta on elämän perusulottuvuus ja Jumala hyvien tekojen esimerkki. Vanhassa testamentissa Jumala on olemassa köyhiä varten.

Uudessa testamentissa juutalainen käsite ”rakkauden työt” muodostaa koko kristillisen uskon juuren. Esimerkiksi Luuk. 6:36 Jeesus kehottaa olemaan armollinen, niin kuin Isäkin on. Matteuksen 23 luvussa Jeesus rohkaisee opetuslapsia ja ihmisjoukkoa oppimaan rakastamaan myös vihollista. Jeesus palveli antamalla oman elämänsä lunnaiksi. Hänen palvelunsa näkyy esimerkiksi kuvana jalkojen pesusta. Apostolien teoissa diakonian yhteisöllinen ihanne tulee esiin esimerkiksi, kun nimitetään seitsemän diakonia, Luukas erottaa sananpalvelun ja pöytäpalvelun, joka tulee diakonin tehtäväksi.²⁰⁰

Paavalille usko on aktiivinen nimenomaan rakkaudessa. Palvelu on armolahja. Palvelijana oleminen on myös apostolinen velvollisuus. Uuden Testamentin yhteisön diakoninen rakenne tulee esimerkiksi esimerkiksi raamatunkohdissa Gal.6:10, Room.12:13 ja 1.Tess 3:12. Gal.6 osoittaa että Kristuksen evankeliumilla on sosiaalinen ulottuvuus. Jos rakkaus on kaikista armolahjoista suurin, jokaisen armolahjan täytyy palvella yhteisön rakentamista ja sitä kautta Kristuksen ruumista. Myös ehtoollisella on diakoninen rakenne, joka tulee selväksi 1.Kor 11:17-34. Galatalaiskirjeen kolmannessa luvussa Paavali korostaa, että ehtoollisyhteyden tulisi olla yhteinen, ilman rajoja miehen ja naisen,

²⁰⁰ CM, 10-11.

orjan ja vapaan, kreikkalaisen ja juutalaisen välillä. Näin ollen ehtoollinen ja Kristuksen ruumis sisältävät hengellisen (vertikaalisen) ja sosiaalisen (horisontaalisen) suhteen.

Paavalille myös kolehdilla oli erityinen merkitys. 2.korinttolaiskirjeessä kerätään kolehti Jerusalemin köyhille. Kolehti on pyhimysten palvelua. Diakonia on kiitosta ja Jumalan ylistystä. Tämä on vastavuoroisen kumppanuuden, *koinonian* ilmaus eri maissa toimivien kristittyjen hengellisiä ja fyysisiä tarpeita kohtaan. Kolehti on rakkaudenosoitus. Paavalin kristologinen käsitys diakoniasta ilmaistaan hymnissä Kristuksen itsensä-nöyrytymisestä Fil 2:11. Luukkaan mukaan rikkauden ja köyhyyden ongelma on selvästi tunnistettavissa ja rikkaiden sosiaalinen vastuu on kääntymyksen edellytys.²⁰¹ Epäoikeudenmukaisuus voidaan jäljittää vallan väärinkäyttöön niin henkilökohtaisissa kuin yhteisön rakenteeseenkin liittyvissä suhteissa.

Tiivistäen voidaan sanoa, että Vanhan testamentin ja juutalainen perinne korostaa että rakkauden työ on myös Uuden testamentin keskeinen aihe, ja keskeinen kirkon merkki (*nota ecclesiae*) Uudessa Testamentissa. Kuten Luther toteaa, diakonia keskinäisenä keskusteluna ja lohduttamisena veljien ja sisarten välillä kuuluu olennaisesti evankeliumin sisältöön. Kuten aiemmin totesin, Chung lukee tätä Lutherin kutsua sisarten ja veljien keskinäiseen keskusteluun ja lohduttamiseen, kutsuna sekä tunnistaa ja poistaa köyhyyttä, mutta myös kutsuna keskusteluun muissa uskonnoissa toimivien sisarten ja veljien kanssa.

Vanhurskauttaminen muodostaa Chungille ihmisen ”diakonisen olemisen” keskeisen kategorian. Chungin mukaan Lutherin teologiassa olennaista on ymmärtää ihmisen olemassaolo diakonisena eksistenssinä, joka on ”eskatologisessa dynamismissa” maailman ja Jumalan edessä. Kun ihminen tulee armosta vanhurskautetuksi, hän motivoituu aktiiviseen diakonian ja opetuslapseuden määrittämään elämään. Lutherin mukaan kristityn vapaus ilmenee tottelevaisuudessa, joka perustuu kiitollisuuteen Jumalan armoa kohtaan. Tämä ”diakonisen opetuslapseuden teologia”, joka pohjautuu vanhurskauttavaan armoon, löytää Lutherin mukaan käytännön ilmaisunsa yhteiskunnan kolmessa säädysssä, *status ecclesiasticus*, *status politicus* ja *status oeconomicus*. Ekklesiologisella tasolla, ihminen saa anteeksi syntinsä Kristuksen veljenä ja sisarena kasteen kautta. Kasteessa ja ehtoollisessa Kristus palvelee ihmisen

²⁰¹ CM, 12-13.

kanssa. Kristittyjen yhteisöstä tulee siinä uuden elämän keino, jossa Jumala luo uutta Pyhän Hengen voiman kautta.

Chung nimittää Lutherin teologian nykyaikaista johdannaista ”rekonsiliaation diakoniaksi”. Lutherin ajattelussa valtion tehtävä on kantaa sosiaalista vastuuta. Toisaalta hänen ajattelustaan on löydettävissä diakoninen ulottuvuus, joka ilmenee vanhurskauden ja yleisen pappeuden kautta myös jokaisen kristityn elämässä. Ihminen on vanhurskautettu yksin uskosta, mikä luonnehtii kristittyä olemassaoloa kiittolisuudeksi, nöyryydeksi ja toivoksi. Kiittolisuus Jumalaa kohtaan tulisi olla kristillisen diakonian oikea motiivi.

Lutherin diakoniseen ajatteluun ei mahdu katolinen hyväntekeväisyysajattelu, *caritas*, joka on täysin toissijaista suhteessa vanhurskauttamiseen. Hyväntekeväisyysajattelu Lutherin aikana sisälsi ajatuksen siitä, että joku kerjää apua. Kerjääminen sotii Lutherin yhteiskuntanäkemystä vastaan erityisesti sen vuoksi, millainen oli Lutherin näkemys työstä ja sen merkityksestä. Hänen ajatuksensa ihmisen työstä ja kutsumuksesta on positiivinen. Työn Luther ymmärtää itsekurina, järjestyksenä ja raskaana pyrkimyksenä, joka pitää yhteiskunnan poissa kaaoksesta. Oman työnsä hoitaminen on myös lähimmäisenrakkauden osoittamista. Lutherin mielestä kerjääminen on vastoin Jumalan tahtoa. Siispä, kerjääminen vaikuttaisi Lutherin mukaan tuovan mukanaan epäjärjestyä ja lähimmäisenrakkauden hylkäämistä. Kristitty yhteisö on osallistuva yhteisö, joka tekee diakonista kristillistä rakkauden työtä, joka pohjautuu yleiseen pappeuteen. Chung näkee Lutherin korostaa yhteisen hyvän etiikan puolustajana ja tasa-arvoisen yhteiskunnan puolestapuhujana. Ristin teologia kutsuu kirkkoa ottamaan köyhien puolen.

Chung jäljittää diakonian historiasta perusteita diakonisille perusajatuksilleen. Ensinnäkin, reformaatioon ja sen ihmiskäsitykseen pohjautuva sosiaalityö oli pitkälti nykyaikaisen diakoniakäsityksen pohja, joka rakentui pietistisen yhteisöllisen ajattelun kautta. On kiinnostavaa, kuinka Chung löytää herrnhutilaisen yhteisön toiminnasta rinnasteisuuden Lätinalaisen Amerikan perusyhteisöjen malliin.²⁰²

Chung nostaa esiin muutaman diakonian kehittäjän 1800-luvun Saksasta. Hänen pyrkimyksensä on laajentaa mission ja diakonian ymmärrystä näiden

²⁰² Perusyhteisö on alunperin Lätinalaisen Amerikan vapautuksen teologiassa käytetty käsite, joka liittyy Paulo Freiren ”sorrettujen pedagogiikan” pohjalta luotuun kansanvalistusliikkeeseen. Perusyhteisön muodostaa yleensä noin 15-20 henkeä ja ne pyrkivät konkreettisen elämän tulkitsemiseen Jumalan sanan valossa. Perusyhteisöistä tarkemmin esim. Elina Vuola, Tapio Saraneva (Latvus, 40-41.)

historiallisten esimerkkien avulla. Ensiksi käsitellään 1800-luvun loppupuolella Saksassa vaikuttanutta teologia ja sosiaalityön sekä sisälähetyksen uranuurtajaa Johann Wicherniä (1808-1881) ja tämän käsityksiä sisälähetyksestä, jossa tärkeää oli avun tasapuolinen jakaminen kaikille ja näkemys ihmiselämän perusjännitteestä syntisyyden ja vanhurskauden välillä.

Teollistumisen myötä protestanttinen kirkko joutui haastettuun asemaan. 1848 vallankumouksen myötä keräsi kommunismin pelko, joka johti uskonnollisen konservatismiin nousuun. Hyväntekeväisyysajattelu oli vahvasti juurtunutta. Kun Saksa oli sodassa Napoleonin vastaan, myös uskonnollisuus muuttui. Preussi oli uskonnollisen suvaitsevaisuuden puolella, ja samalla syntyi monia tärkeitä avauksia sosiaalityössä. Wichern otti vakavasti teollistumista seuranneet sosiaaliset kysymykset. Hän perusti turvakodin ja otti Wittenbergin kirkkopäivillä esiin ajatuksensa sisälähetyksestä ja halusi että Saksan protestanttinen kirkko ottaisi vakavasti teollistumisen herättämät kysymykset. Wichern oli pietistikodin kasvatti ja sai vaikutteita mm. August Neanderin käsityksestä yleisestä pappeudesta. Ajatuksella, että Jumalan valtakunta tulee osaksi kaikkia ihmisen elämänalueita, oli tärkeä merkitys Wichernin uralle ajattelulle. Wichern työskenteli ensin seurakunnassa ja sittemmin kiersi vierailemassa seurakunnissa. Hän kohtasi Hampurissa sosiaalisia ongelmia kuten köyhyyttä, sairautta, prostituutiota ja luokkataistelua, ja halusi auttaa lapsia tässä ympäristössä. Turvakodissa kasvatettiin orpoja ja integroitiin heitä yhteiskuntaan. Toiminta perustui perinteiseen luterilaiseen vokaatiokäsitykseen. Vaikka kirkko muuttui konservatiivisemmaksi, Wichernin sisälähetys kukoisti ja instituutiosta tuli aikansa tunnetuin hyväntekeväisyystoimija. Tärkeitä periaatteita olivat rakkaudessa aktiivinen usko ja kaikkien uskovien yleinen pappeus. Wichern ei niinkään analysoinut talouselämän ja politiikan ilmiöitä, vaan kehitti sosiaalipalveluita. Wichern kysyi, onko valtionkirkko oikea kirkko. Spenerin ja Francken hengessä hän oli sitä mieltä että pienryhmät ovat kirkon perusta. Ei kuitenkaan ollut tarkoitus kilpailla kirkkoa vastaan, vaan uudistaa sitä sisältäpäin. Pietismin juuret ovat moni tavoin reformaatiossa. Pietistit osallistuivat maailman asioihin. Spener kritisoi kirkon elämän ja opetuksen välistä eroa.²⁰³ Diakonin paikka kirkossa on tärkeä, koska diakoninen palvelu on kristinuskon allekirjoitus maailmassa ja se perustuu Jumalan rakkauteen. Opetuslapset aikoinaan yhdistivät

²⁰³ CM, 87-88.

Jumalan valtakunnan julistamisen myötätunnon osoittamiseen tuomalla lohtua ja toipumista kärsiville. Wichernille Kristus itse on ihmisten diakoni.²⁰⁴

Kommunistisen manifestin julkaisu ja vallankumous Berliinissä 1848 hämmästyttivät kirkon johdon. Uskonto oli kriisissä proletariaatin elämässä ja monarkian murtuminen jätti jäljet kirkonkin elämään. Wichern hyödynsi kriisiä ja status quon muuttumista uudistaakseen kirkkoa. Toisaalta Wicherniä haastoivat vasemmistolaiset ajattelijat Witling ja Marr, joiden mukaan jumalaa ei tarvita. Hän taisteli kommunismia vastaan koska sen käyttövoima oli ateismi ja ”epähistoriallinen utopistinen illuusio”. Wichern tavoitteli sisälähetystä joka on reformaatiota ja uudistumista kirkon elämässä. Ruohonjuuritason liikkeenä sisälähetysten tulisi perustua pahan vastarintaan ja Jumalan palvelukseen.²⁰⁵ Vuoden 1848 vallankumoukseen mennessä oli rakennettu 1500 hyväntekeväisyyttä tekevää evankelista instituutiota Euroopassa. Näiden kautta sisälähetys auttoi tuhansia sairaita ja köyhiä ihmisiä. Wichernin ajatus sisälähetyksestä koostuu neljästä elämän kategoriasta: perhe, koulu, kansalaistoiminta, ja kirkko, jotka ovat kytköksissä toisiinsa. Wichernille sosiaalista apua tulisi tarjota kaikille ihmisille, olivatpa he sitten työskentelevää proletariaattia tai taloudellisesti syrjäytyneitä. Tässä on kirkon, sisälähetysten ja kristinuskon tehtävä. Luokka-ajattelusta vapaan ”paratiisiyhteiskunnan” visio on Wichernille illuusio, koska ihmiset ovat koko ajan sen eskatologisen jännitteen alla että ovat samaan aikaan syntisiä ja vanhurskaita.

Wichern eli aikana, jolloin vaadittiin jonkinlaista tasapainottelua kommunismin ja ateismin sekä toisaalta kristillisen konservatismin välillä. Samaan aikaan teollistumisen aiheuttamat ongelmat kärjistyivät. Tässä tilanteessa syntyi realistiseen ihmiskuvaan perustuvaa aktiivista diakonista toimintaa. Ehkä Chung haluaa ottaa tämän esimerkin esiin siksi, että siinä on yllättävää rinnasteisuutta tähän päivään.

Wichernin perintöä kehittäli Toisen maailmansodan jälkeen eteenpäin Wendland. Diakonia on Wendlandille peruskategoria kirkon teologiassa. Wendland sanoo, että diakonia on kuin kirkon allekirjoitus maailmassa. Sillä on neljä tehtävää. Se kuvaa kirkon rakennetta ja toimintaa kokonaisuudessaan. Ensinnäkin diakonisessa olemassaolossa kirkko on eskatologinen, Jumalan valtakunnan merkki, vastoin yhteiskuntaa, joka on täynnä vallankäyttöä ja

²⁰⁴ CM, 90

²⁰⁵ CM, 95.

väkivaltaa. Toiseksi Jumalan valtakunnan näkökulmasta kirkko on olemassa maailmaa varten. Kolmanneksi diakonia realisoituu lähimmäisenrakkaudessa niin henkilökohtaisella kuin instituutioidenkin tasolla. Voidaankin puhua ”yleisestä diakoniudesta” kaikilla uskovilla. Neljänneksi institutionaalinen diakonia konkretisoituu sosiaalisessa diakoniassa, joka tähtää koko yhteiskunnan inhimillistämiseen. Siinä tarvitaan sosiologista analyysiä joka paljastaa epäinhimilliset rakenteet modernissa funktionaalisessa yhteiskunnassa. Wendland ehdottikin teologista vallankumouksen teoriaa, joka artikuloi vision vastuullisesta yhteiskunnasta. Hän luokittelee ei-humaanit tai epäinhimilliset sosiaaliset ilmiöt teologisesti rakenteellisen synnin osoituksiksi. Rakenteellisen synnin käsitteen avulla Wendland syventää diakonian käsitettä.

Chungin tulkitsee Wichernin ja Wendlandin perintöä siten, että tämän päivän diakoninen palvelutyö ja missiologia tarvitsee analyysia köyhyyden ja rakenteellisen epäoikeudenmukaisuuden syistä. Diakonaatti, joka on luonteeltaan apostolinen, estää kirkkoa muuttumasta byrokraattiseksi hallintolaitokseksi. Maallikoiden apostolaatti on kirkon jäsenten suorittamaa ”pyhää palvelua” jokapäiväisessä elämässä.²⁰⁶

Esimerkeistä voidaan jäljittää seuraavia diakonian periaatteita. Näitä ovat:

- yleinen pappeus, joka perustuu kiitollisuudelle vanhurskauttavasta armosta
- yleinen diakonius, joka perustuu yleiseen pappeuteen
- diakoninen toiminta vastauksena uskonnollisen konservatismiin ja ateismin asettamiin haasteisiin
- yhteiskunnallisen epäoikeudenmukaisuuden tai inhimillisen hädän arviointi rakenteellisen synnin käsitteen kautta
- ristin teologia ja inkarnoitunut Kristus diakonian perustana

4.2 Globalisaatio diakonian kontekstina

Todellisuuden kriittinen arviointi kuuluu Chungin mukaan diakonian perusolemuksen. Tämän päivän maailman diakonian kontekstina voidaan pitää globalisaatiota taloudellisine ja kulttuurisine vaikutuksineen. Chungin pyrkii kritisoimaan maailman talousjärjestelmän ongelmia realistisesti ja Raamattuun

²⁰⁶ CM, 99.

perustuen. Talouteen liittyvät kysymykset eivät ole Chungille osa sosiaalietiikkaa vaan niiden tulisi olla erottamaton osa teologista reflektiota.

Chung kuvaa globalisaatiokehityksen vaikutuksia erityisesti Globaalin Etelän maissa. 1970- ja 80-luvuilla vallalla ollut neoliberali vallankumous, jonka edistäjiä olivat esimerkiksi Margaret Thatcher ja Ronald Reagan, rakentui riippuvuusteorian pohjalle, jossa maailmaa ajatellaan keskusta-periferia-mallin kautta. Neoliberalismi loi taloudellisen kilpailun prosessin, jonka vaikutuksia Chung luonnehtii sosiaalidarvinismin oppien mukaiseksi. Vaikka virallinen pyrkimys on ollut kaikkien yhteisen hyödyn edistäminen, keskusta-periferia-malli on tosiasiassa johtanut periferia-alueiden köyhtymiseen ja köyhdyttämiseen ja taloudellisen eriarvoisuuden lisääntymiseen niin globaalisti kuin valtioiden sisälläkin. Chung siteeraa mm. UNICEFin tilastoja osoittaakseen, että kehitys ei ole hyödyttänyt köyhiä maita. Esimerkiksi Latinalaisen Amerikan maiden *per capita*-kansantulo on lähes puolittunut 1950-luvulta 1980-luvulle. Chung osoittaa esimerkiksi Kevin Phillipsin teoksen *The Politics of Rich and Poor* avulla, kuinka amerikkalaisessa ja yhteiskunnassa yläluokan voittokulku johti myös amerikkalaisen yhteiskunnan sisällä köyhien köyhtymiseen. Tänä päivänä ei enää voida puhua poliittisesta riippuvuusteoriasta, mutta ollaan siirtymässä kansallisvaltion roolin merkityksestä kohti globaalia markkinataloutta. Chung puhuu mielellään "Imperiumista" kolonialismin sijaan. Käsitteen imperiumi hän lainaa Michael Hardtin ja Antonio Negrin teoksesta *Empire*.²⁰⁷ Sivilisaatio ja modernisaatio ovat kapitalismikehityksen tuloksia ja sisältävät sekä positiivisia että negatiivisia seurauksia, kuten aiemmin tässä tutkielmassa on todettu. "Imperiumi"-mallissa hyvinvoinnin ja köyhyyden politiikalla on globaali merkitys ja eri alueiden keskinäinen riippuvuus lisääntyy. Ensimmäisen maailman tai globaalin "Pohjoisen" rikkaat ovat suhteissa kolmanteen maailmaan pörssisijoitusten, pankkien ja ylikansallisten yritysten myötä ja globaalin "Etelän" tai kolmannen maailman kansalaiset voivat vapaammin liikkua ensimmäiseen maailmaan hyvinvoinnin perässä kansallisista rajoista välittämättä. Proletariaattia ei enää hyväksikäytetä teollisena työläisluokkana. Pikemminkin tämän päivän proletariaatiksi voidaan nähdä kaikki, joita hyväksikäytetään ja jotka tuottavat pääoman sääntöjen alla. Kapitalistiset käsitykset pääoman kertymisestä,

²⁰⁷ Michael Hardt & Antonio Negri: *Empire*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2000.

tuotannosta ja sosiaaliluokasta uusiutuvat jatkuvasti kun siirrytään modernista postmoderniin aikaan.²⁰⁸ Globalisaatiossa kommunikaation merkitys korostuu.

Kaiken kaikkiaan Chung näkee globalisaation ristiriitaisena. Sen puolustajat väittävät, että se auttaa köyhiä maita ja niiden kansalaisia saavuttamaan aiempaa paremmat mahdollisuudet elämänlaadun ja taloudellisen hyvinvoinnin parantamiseen, kun taas vastustajat väittävät että säätelemätön kansainvälinen vapaakauppajärjestelmä hyödyttää lähinnä länsimaailman monikansallisia yrityksiä paikallisten yrittäjien, paikallisten kulttuurien ja tavallisten ihmisten kustannuksella. Joka tapauksessa siitä voidaan olla varmoja, että prosessilla on vaikutuksia ympäristöön, kulttuuriin, poliittisiin järjestelmiin ja talouskehitykseen. Globalisaation myönteisistä vaikutuksista huolimatta neo-liberaali ”globaalin imperiumin ideologia” asettuu Chungille vastakkaiseksi kansainvälistä solidaarisuutta, ihmisoikeusliikettä ja vapautuksen teologiaa kohtaan ympäri maailman. Kasvava ”Imperiumi” haastaa kristillisen mission uudelleen määrittelyyn ja aktualisoimiseen.²⁰⁹ Olipa globalisaatiosta mitä mieltä hyvänsä, Chungin erityinen ansio on nostaa globaali talousjärjestelmä teologisen käsittelyn aiheeksi ja tämän päivän diakonian teologian keskeiseksi lukukseksi.

Yksi lähestymistapa, joka Chungin mielessä on sovellettavissa tähän kysymykseen on peilata Lutherin lain ja evankeliumin käsiteparia diakonian käsitteeseen. Lain ja evankeliumin dialektiikka perustuu Lutherin vanhurskauttamisoppiin. Käsitepari nostaa esiin dialektiikan tuomitsevan Jumalan ja anteeksiantavan Jumalan välillä. Lain ja evankeliumin dialektiikka muodostaa tietyllä tapaa myös pohjan luterilaiselle regimenttiopille, jota on Chungin mielestä väärinkäytetty poliittisen kvietismin perusteluna esim. Saksassa, kun kirkko ei reagoinut riittävän nopeasti natsismin nousuun. Tällaista kritiikkiä esitti muun muassa aikalainen Karl Barth.²¹⁰

Kun puhutaan diakonisesta aktiviteetista tai poliittisesta vastuusta, luterilainen lain ja evankeliumin suhde muodostaa monimutkaisen kysymyksen. Kymmenen käskyä on sitova käsky, tai Bonhoeffer muotoilisi sen pikemminkin ”mandaatiksi.” Se tiivistää luonnollisen moraalilain, jossa on kaksi ydinkäskyä: palvoa Jumalaa ja rakastaa lähimmäistä. Lutherille käskyillä on kaksi merkitystä: ne kertovat Jumalan tahdon ihmistä kohtaan ja syyttävät syntistä ihmistä, joka ei pysty toteuttamaan käskyjä. Käskyt tuovat esiin Jumalan tuomitsevan puolen,

²⁰⁸ CM, 37.

²⁰⁹ CM, 38.

²¹⁰ CM, 52-53. Regimenttiopista tarkemmin esim. Lohse 1999, Raunio 2001 ja tämän työn 1.luku.

Kristus täydentää käskyt rakkaudella ja anteeksiantamuksella. Käskyt ja evankeliumi eivät kuitenkaan sulje toisiaan pois. Kumpaakin tulee saarnata. Käskyissä Pyhä Henki on syyttävä tuli ihmisen omatunnolle, evankeliumissa se taas on lohduttaja, joka tekee ihmisestä pyhän ja elävän. Vaikka Kristus korvasi Jumalan vihan pyhällä rakkaudella, lailla on silti eskatologinen ja perustava merkitys. Ennen lankeemusta ihminen pystyi täyttämään Jumalan käskyt ilolla ja sitoutuen. Vasta kuolemanjälkeisessä elämässä käskyt voidaan toteuttaa täydellisesti. Kristuksen jälkeen kymmenen käskyn merkitys muuttui. Pyhän hengen kautta dekalogilla on merkitystä vanhurskautetun ihmisen elämässä, se voi muuttaa ihmisen elämä.²¹¹

Lailla on kaksi käyttötarkoitusta Lutherin mukaan: siviilikäyttö ja teologinen/hengellinen käyttö. Ensimmäisen tarkoitus on estää esimerkiksi rikoksia syntisessä maailmassa. Lain alkuperäistä merkitystä voidaan pitää yllä ylläpitämällä rauhaa ja oikeudenmukaisuutta. Se voi Lutherin mukaan tapahtua Jumalan perustamien laitosten kuten hallitusten, vanhempien ja opettajien sekä lakien kautta. Hengellisessä merkityksessä käskyjen merkitys tulee esille Jeesuksen Vuorisaarnassa. Käskyjen avulla ihminen voi tunnistaa oman syntisyytensä ja tarpeen anteeksiannolle. Lutherin ote evankeliumin “pedagogiseen käyttöön” tarjoaa Chungin mielestä lupaavan vaihtoehdon, jonka avulla voidaan sulkea pois ja päästä yli vääränlaisesta lainkäytöstä, joka johtaa “tekojen vanhurskauteen”. Vanhurskauttamisen näkökulmasta Jumalan mandaatti ei sulje pois kymmentä käskyä, mutta muuttaa sen kristologisesti ja pneumatologisesti kohti opetuslapseutta ja diakoniaa, köyhien puolen ottamista. Henkilökohtaisesti tämä tarkoittaa kasteen kautta syntyvää identiteettiä ja kutsumuksellista mandaattia, jotka ovat dynaamisesti ja eskatologisesti yhteydessä toisiinsa ja liittyvät siihen miten kristitty on Kristuksen kanssa iloisessa vaihtokaupassa. Tämä ei merkitse moralistista pyhittymistä tai perfektionistista pyhittymistä, vaan on pneumatologisesti orientoitunutta: se on kristologinen ymmärrys dialektisestä yhteydestä evankeliumiin ja eskatologinen avoimuus, jota luonnehtii nöyryys, kiitollisuus ja toivo. Jeesus on sakramentti, jolle usko on uskollinen, joten Jeesus on esimerkki johon opetuslapseutemme tulisi vertautua. Vanhurskautetut ovat anteeksiannettuja syntisiä elämän mittaisessa jatkuvassa uudistumisen ja pyhiinvaelluksen prosessissa. Päivittäinen kasvu saa vaikutuksensa Pyhästä Hengestä joka pyhittää ja elävöittää.

²¹¹ CM, 54.

Mitä tulee talouselämään, Lutherin sosiaalieettiset käsitykset pohjautuvat pitkälti kysymykseen Jumalasta ja mammonasta. Seitsemännen käskyn ja Vuorisaarnan tulkintoissaan Luther sanoo, että käskyt vastaavat kaikkiin niihin elämänalueisiin, jossa ihminen on työn tai rahan kanssa tekemisissä. Näitä käskyjä ei pidä ylihengellistää, mutta niistä tulisi vetää suorat johtopäätökset suhteessa rahaan ja työhön. Luther ei ollut tyytyväinen pelkkään hyväntekeväisyyteen, vaan veti suoran syy-seuraussuhteen rakenteellisen oikeudenmukaisuuden ja talouselämän muutoksen välille. Käyttäen esimerkkinä Lutherin tekstiä “Kaupankäynnistä ja koronkiskonnasta” (1524), Chung toteaa että Lutherin mukaan ihmisten, joilla on mandaatti työskennellä politiikan ja talouden alueella, tulisi toimia hyvin Jumalan edessä. Talouskäytännöt, jotka perustuvat suurien voittojen tavoitteluun monopoliaseman ja hintojen manipuloinnin kautta ovat vastoin Jumalan sanaa, järkeä ja kaikkea oikeudenmukaisuuden tajua. Lutherin aikana voitontavoittelua harjoittivat esimerkiksi kartelleja ja monopoleja pystyttäneet kauppayhtiöt, jotka toiminnallaan pilasivat pienten liikemiesten mahdollisuudet.

Luther integroi talouteen liittyvät kysymykset teologiseen reflektioonsa 1.käskystä. Karl Marx sai ajatteluunsa vaikutteita Lutherista siinä, kuinka Luther nosti esiin kysymykset pääoman keskittymisestä ja monopoleista, jotka muodostivat myös kristillisen kolonialismin perustan. Vaikka Lutherin käsitystä vokaatiosta eli kutsumuksesta pidettiin mm.Max Weberin mukaan pohjana kapitalismin hengen muodostamiselle, asia ei ole aivan näin yksiselitteinen. Vasemmistolaisesta rintamasta käsin esim. Fabiunke väittää, että Lutherin regimenttioppia käytettiin perusteluna ymmärtää talouselämä omana erillisenä elämänalueenaan ja siksi Luther siis puolusti varhaista kapitalismia. Chung kuitenkin kyseenalaistaa Fabiunken käsityksen tulkinnan kehällisenä.

Chungin mielestä Lutherin keskeisimpiä näkyjä oli profeetallinen näky mammonaa vastaan varhaisen kapitalismin aikakaudella. Lutherille talouselämän eettiset kysymykset liittyvät Jumalan dogmaattiseen ymmärtämiseen. Chungin mukaan Luther pyrki selkeästi näkemään läpi pääoman systeemin ja vastustamaan sitä. Ensimmäinen käsky, jonka selityksessä Iso Katekismuksessa Luther asettaa Jumalan ja mammonan kontrastiin. Raha on tunnetuin idoli maan päällä ja epäjumalien palvontaa tulisi välttää. Käsityksessään 7.käskystä, Luther toteaa, etteivät taloudelliset asiat ole irrallaan ihmisen tahdosta ja tiedosta. 7. käskyn tulkinnassaan Luther laajentaa teologista kritiikkiään oman aikansa

monikansallisten yhtiöiden käytänteiden kritisointiin, jotka jatkuvasti harhauttavat ja rasittavat köyhiä. Kristillisen yhteisön ja yhteiskunnan kuuluu uskollisesti suojella lähimmäistään, ettei tätä harhautettaisi liiketoimilla ja suoajattava omaisuutta ja palkkoja. Epäoikeudenmukaisten sosio-ekonomisten käytäntöjen ja väkivaltaisten rakenteiden vastustaminen on Chungin Luther-tulkinnassa hyväksyttävää ja miellyttävää Jumalan silmissä²¹²

Teoksessa ”Kristityn vapaudesta” todetaan että kristitty on kaikkien herra, eikä kenenkään orja. Siksi kutsumuksellinen ja eettinen opetuslapseus löytää emansipatorisen ulottuvuutensa Jumalan vanhurskauttavasta armosta ja siitä nousevasta vapaudesta. Myös Isä meidän –rukouksen neljäs osuus, jossa puhutaan jokapäiväisestä leivästä, merkitsee Lutherille koko elämää tällä maapallolla. Tässäkin kohtaa Luther kritisoi köyhien sortajia ja puhuu niistä, jotka estävät köyhiä saamasta jokapäiväisen leivän.

Varhainen kapitalismi Lutherin aikana keskittyi hyödykkeiden monopolisointiin. Kuitenkin Lutherin päivien valtaapitävät tekivät tyhjäksi Lutherin pyrkimykset profeetalliseen diakoniaan. On yhtä tärkeää auttaa kerjäläistä lopettaa kerjääminen kuin antaa almu sille, josta on jo tullut kerjäläinen. Varhainen kapitalismi ei ole niinkään yksittäisen kapitalistin vaan systeemin köyhdyttämistä. Mammona on käsite, jota Luther käyttää kuvamaan ja analysoimaan rakenteellista epäoikeudenmukaisuutta taloudellisessa prosessissa jossa pääoma jakautuu. Lutherin profeetallinen kapitalismin kritiikki ei ole apokalyptista, niinkuin jotkut sosialistiset ajattelijat ovat spekuloineet, vaan realistista ja raamatullisesti perusteltua. Luther vaati monopoliyhteiskunnan lakkauttamista. Vuorisaarnan mukaan Luther haastoi ne jotka tukivat kapitalista logiikkaa.

Yhteenvetona Chung toteaa, että Lutherin suhde evankeliumiin on, että se toimii toisaalta kymmenen käskyn lakia vastaan, mutta on Jumalan ensisijaisen käskyn, rakkauden käskyn mukainen. Kun katsotaan Lutherin teologis-taloudellista reflektiota, ahne koronkiskuri on mammonan uhri ja vanki. Tekopyhyys ja mammona ovat kaksi liittolaista epäjumalaa. Opetuslapseuden käsitteen kautta Chung konkretisoi Lutherin ajattelun suhteessa Jumalan ja mammonan kysymykseen. Tämä tarkoittaa jotain laajempaa kuin hyväntekeväisyystoimintaa.

²¹² CM, 67.

Rakkaudessa usko on aktiivinen myös oikeudenmukaisen yhteiskunnan etsinnässä. Yhteiskunta tarvitsee jatkuvaa uudistusta. Lutherin katolilaisuuden kritiikki täytyy ymmärtää sen kautta mikä on hänen kritiikkinsä skolastista logiikkaa vastaan, jolla oli ”oma mammonan ja talouden ontologiansa”.

Chung katsoo, että Lutherin ajattelua näissäkin asioissa luonnehtii pikemminkin ristin teologia, joka on hänen perustava motiivinsa myös suhteessa köyhien puolustamiseen. Nöyryyden spiritualiteetti merkitsee niiden ihmisten puolella olemista, jotka ovat köyhiä, sairaita, nälkäisiä, janoisia, vankeja, kärsiviä ja kuolevia.

Magnificat -kommentaarissaan Luther käsittellistää Jumalan joksikin joka vanhurskauttaa ja joka emansipoi, ottaa alhaisista alhaisimpien puolen. Tätä Lutherin kohtaa Chung lukee köyhiin ja heikkoihin puolustamista koskevan poliittisen vastuun näkökulmasta. Kyseinen kohta on puhutellut myös Latinalaisen Amerikan vapautuksenteologista Luther-tulkintaa. Chungin mukaan tätä Walter Altmannin kehittelevää Luther-tulkintaa tulisi laajentaa myös koskemaan globaalia käsitystä taloudesta.

Periaate jossa etsitään yhtäläisiä oikeuksia kauppasuhteissa ja tasa-arvoisia oikeuksia hyödykkeissä ja rahassa, on teologisesti perusteltu. Luther sanoi Galatalaiskirjeen kommentaarissaan että sen, joka osaa erottaa evankeliumin laista tulisi kiittää Jumalaa ja tietää olevansa oikea teologi. Tämä lausunto vaatii kontekstuaalista ymmärrystä Lutherin monimutkaisesta ajattelusta lain ja evankeliumin suhteen, kahden valtakunnan ja diakonisen opetuslapseuden suhteen, niin että se säilyy inspiraation lähteenä kirkolle, taistelussaan Jumalan kanssa mammonaa vastaan globalisaation kontekstissa.²¹³

Karl Barth vetosi Lutherin käsityksiin rakentaessaan kolmiosaista käsitystään Jumalan sanasta (ilmestys, kirjoitukset, julistus), joka muodostaa analogian kolminaisuudelle. Barthin ”epäsäännöllinen dogmatiikka” puhuu siitä että Jumala puhuu ihmisille kaikissa olosuhteissa ja se on aina armoa. Barthin poliittis-eettinen komponentti joka perustuu hänen evankeliumin tulkintaansa, määrittelee ja uudelleenmuotoilee suhteen lain ja evankeliumin välillä. Dogmatiikan ja etiikan tiivis yhteys mahdollistaa sen että Barth hahmottaa ihmisen eettisen kysymyksen teologis –dogmaattiseksi reflektioksi Jumalasta. Barthille Jumala joka rakastaa vapaudessa on se, joka muuttaa kaiken kokonaan.

²¹³ CM, 70-71.

Jumalan rakastava toiminta on suhteessa Jumalan olemisen tapaan, joka on Jumalan armollinen toiminta syntisiä kohtaan. Toimiva Jumala on myös toimivan ihmisen perusta. Laki on evankeliumin ja pyhityksen muoto. Ihmisen oman tahdon merkitys sen sijaan on mitätön.²¹⁴ Usko ilman tekoja on kuollut, koska usko on aktiivinen rakkaudessa.

4.3 Chungin käsitys missiosta

Lähetyksen tutkimus tarvitsee olevan tilanteen kriittistä arviota. Missio on kirkolle työkalu katsoa ajan merkkejä, koska lähetyksen kautta kirkko antaa todistusta evankeliumista. Se on siis kirkon itsetutkiskelua myös omasta luonteestaan ja asemastaan Jumalan mysteerin ja maailman edessä. Chung ammentaa missiokäsitykseensä 1800-luvulla vaikuttaneen Wilhelm Loehen käsityksestä kirkosta ja missiosta. Loehen ajattelussa käsite "missio" saa monia merkityksiä. Perinteisesti lähetystyö kohdistuu lähetyskentille, jossa kristinusko ei ole vielä tunnettua. Missi voidaan kuitenkin ymmärtää myös diakonisena pappeutena omassa yhteisössä. Missio ja diakonia ovat lähellä toisiaan. Missio perustuu kolminaiseen Jumalaan ja diakonaatti perustuu koinoniaaliseen Jumalaan. Jumala rakastaa, jakaa ja osallistuu ihmisen elämään. Rakkaudessa aktiivinen usko on keskeistä Loehen näylle diakonisesta pappeudesta. Kirkko voidaan ymmärtää diakonisena yhteisönä jonka perusta on Kristuksen rakkaus ja palvelijuus. "Pappeus köyhille" on Loehen keskeinen missionaarinen käsitys (ministry to the poor).²¹⁵

Chung näkee myös Bonhoefferin puolestapuhujana sille, että kristillinen missio voidaan nähdä solidaarisuutena ja Jumalan kärsimisenä maailmassa. Kirkon luonteeseen kuuluu missio, sillä kirkko perustuu trinitaariseen lähettämään ja lähettävään Jumalaan. Tämä integroituu Chungin mielestä läheisesti myös Barthin ekklesiologiaan, jossa keskeistä on Pyhän Hengen vaikutus kokoontuvan kristillisen yleisön keskellä. Jeesuksen Kristuksen yhteisönä kirkon täytyy olla aktiivisesti olemassa maailmaa varten. Sen todistuksen täytyy olla todellista ja aitoa Jumalan ja ihmisten palvelua. Todistus Jeesuksesta Kristuksesta voi myös päätyä vastakkainasetteluun perinteiselle lähetyksen tavalle ja yritykselle tuottaa, propagoida ja puolustaa tietynlaista kristillistä maailmankatsomusta. Chung hyödyntää Barthin ajatusta siitä, että evankeliumin oma vapaus ei saa olla dominoivan filosofisen ajan ja taustan dominoimaa ja siihen liittyviin tieteellisiin

²¹⁴ CM, 72-73.

²¹⁵ CM, 114-115.

tai hermeneuttisiin periaatteisiin nojaavaa. Juuri tällä tavoin ymmärrettynä Jeesus Kristus on ainoa tie pelastukseen.²¹⁶

4.4 Barth, Bonhoeffer ja aasialainen viisaus

Chung soveltaa Karl Barthin, Bonhoefferin ja aasialaisen uskontoperinteen ajatuksia uskontoteologian alueelle ja keskusteluun kirkon diakonian ja mission paikasta ja tehtävästä. Barthin teologiaa voidaan soveltaa ja laajentaa uskontojen välisen dialogin kysymyksiin. Barth oli vakuuttunut Vatikaanin Toisen konsiilin asiakirjoja tutkittuaan katolisesta avoimuudesta maailmanuskontoja kohtaan. Kuitenkin hän samalla kysyi, millä perusteilla konsiilin asiakirjat voivat puhua Israelin historiasta samaan hengenvetoon hindulaisuuden, islamin ja muiden ei-kristillisten uskontojen kanssa, kun Jumalan ilmestyminen kuitenkin esitetään alkuperäisessä muodossaan Vanhassa Testamentissa ja juutalaisuudella on sikäli erityinen asema muihin uskontoihin nähden. Barth pohti, pitäisikö juutalaisiin suhtautua ei niinkään erillisenä kansana, vaan pikemminkin ryhmänä, jota kohtaan tulisi tehdä virallinen synnintunnustus antisemitismistä antiikin, keskiajan ja modernissa kirkossa.²¹⁷

Chungin mielestä Barthin teologia muodostaa rakenteen avointa avoimutta maailmaa ja maailmanuskontoja kohtaan. Tätä ulottuvuutta ei ole huomattu, koska on keskitytty liikaa Barthin niin kutsuttuun kristosentrismiin joka on Chungin mielestä väärinymmärretty uskonnon vastaiseksi ja kulttuurin vastaiseksi. Erityisesti uusortodoksinen syyte Barthia kohtaan liittyi siihen, kun Bonhoeffer kritisoi Barthin dialektista teologiaa uskontojen välisen dialogin vastaiseksi. Paul Knitterin mukaan Barth pysyy kiinni eksklusivistisessä kristinuskon totuusvaatimuksessa vahvassa painotuksessaan uskontoa vastaan.²¹⁸ Chung ottaa esiin Marquartin Barth-tulkinnan, joka kuvaa Barthin positiota pikemminkin ”kristologiseksi universalismiksi”. Hän on pyrkinyt provosoimaan keskustelua tästä kristologisesta universalismista seuraavasti. Koko ihmislaji on suhteessa Jeesus Kristukseen. Jumalan ilmestyminen ihmiseksi olettaa kaikkien ihmisten ihmisyyden. Ihmisyys on kirkko, joka on olemassa Jeesuksessa Kristuksessa. Jeesus ei ole vain yksi ihmisistä, vaan ”kaikkien ihmisten ihmisyyys”, joten kaikki ihmisyyys kuluu yhteyteen Jumalan kanssa.

²¹⁶ CM, 183.

²¹⁷ CM, 184.

²¹⁸ CM, 184.

Barth puhuu lisäksi ”epäsäännöllisestä” ulottuvuudesta Jumalan sanassa, jonka mukaan Jumala voi puhua eri tavoin kuin ihminen luontevasti olettaisi, kirkossa tai kirjoitusten kautta. Koska Jumala on ihmisten käsityskykyä suurempi, Hän voi puhua pakanassa ja ateismissa, huilukonsertossa, venäläisessä kommunismissa tai kuollessa koirassa”. Siksi Barthin ajattelu kutsuu ihmistä avoimuuteen vieraille kokemuksille²¹⁹

Paitsi Barthin, myös Bonhoefferin teologialla on annettavaa todellisen kirkon etsinnässä ja sen tehtävän uudelleenmäärittelyssä. Bonhoefferin ei-uskonnollisella teologian relevanssi Chungille on siinä, että se avaa tilaa evankeliumin tulkinnalle, joka sulkee sisäänsä köyhät. Bonhoefferin ainutlaatuisuus ja käyttökelpoisuus uskontojen välisessä lukemisessa on hänen kristologisessa inklusivismissaan ja pyrkimyksessä yhteyteen niiden kanssa, jotka ovat kristillisen kirkon ulkopuolella. Bonhoefferille kristologisesta näkökulmasta katsottuna maailman jumalattomuus voi olla lähempänä Kristusta kuin toivoton jumalattomuus, joka pukeutuu kristittyyn kaapuun. Siksi, kirkon pitää olla maailmassa toisia varten, niin kuin Jeesuskin oli toisia varten. Kirkko on tosi kirkko vain kun se on olemassa muita varten. Tätä voidaan nimittää Bonhoefferin ”solidaarisuuskristologiaksi”. Bonhoefferin mukaan Jeesus tukee heitä, jotka kärsivät oikeudenmukaisen syyn takia. Ensinnäkin ihmiset, jotka ovat ahdingossa, ovat suhteessa Jumalan kärsimyksen ja voimattomuuteen. Vain kärsivä Jumala voi auttaa heitä. Chungin mukaan Bonhoefferin perinnöllä on profeettallinen ääni myös siinä, kuinka hän etsii Bonhoeffer etsii ”todellista kirkkoa”. Se kannustaa kristillistä kirkkoa vastustamaan poliittista vääristelyä, joka voi tarkoittaa esimerkiksi fundamentalismia Israelissa tai USA:n ideologiaa terrorisminvastaisessa sodassa. Se on imperatiivi esimerkiksi juutalaisille ja kristityille kunnioittaa toisiaan ja ilmestystä ja valloittaa takaisin se Jumala, joka on köyhien, alistettujen, ulossuljettujen ja ”toisten” kanssa. Chung ehdottaa, että palestiinalaiset ovat, kuten korelainen minjung, Jumalan näkökulmasta arvokas, mutta ihmisten halveksima *ochlos*. He ovat Chungille ”testiesimerkki” siitä, miten tullaan oikeiksi juutalaisiksi tai kristityiksi.²²⁰

Toinen, sekulaari tulkinta tähtää uskonnon demytologisointiin. Jumala ei tarvitse ihmisen hypoteesia itseään koskien.²²¹ Bonhoeffer protestoi myös porvarillista itsetyytyväisyyttä vastaan. Chungille Bonhoefferin idea mystisestä

²¹⁹ CM, 185.

²²⁰ CM, 164.

²²¹ CM, 166.

järjestyksestä vahvistaa hiljaista ja piilotettua kristillisen olemassaolon muotoa, joka saavuttaa ilmaisunsa rukouksessa ja oikeudenmukaisessa toiminnassa minjungin perusyhteisössä. Bonhoefferin radikaali ristin teologia motivoi minjung-teologeja ottamaan vakavasti Jeesuksen sakramentaalisen läsnäolon minjungin elämäntodellisuudessa. Bonhoefferin julkinen teologia maailmaa varten kontekstualisoidaan Ahnin teologiassa, joka kehitti ochlos-kristologiaa Jeesuksen sosiaalihistorian valossa ja joka luo puitteita profeettalliselle dialogille maailmanuskontojen välillä.²²²

Chung arvioi Bonhoefferin perintöä myös aasialaisen kontekstuaalisen teologian kannalta. Monenlaisten kulttuurien ja uskonnollisten maailmankuvien keskellä vuosisatojen kuluessa muodostunut aasialainen teologia konkretisoi evankeliumin merkityksen kulttuurien välisesti ja muodostaa uudentyyppistä teologista keskustelua, joka poikkeaa läntisestä teologiasta. Etelä-Koreassa Bonhoefferia pidetään inspiraation lähteenä, erityisesti korealaisen minjung-teologian kehittäjä Ahn Byung-Mu sai hänen ajattelustaan vaikutteita luodessaan ”minjung-diakoniansa”.²²³ Bonhoeffer rohkaisi Ahnia ottamaan jumalattomat teologiseksi lukukseksi, oppimaan historiasta niiden näkökulmasta jotka kärsivät, ja viimein artikuloimaan Jeesuksen inklusiivisuus suhteessa ”toisiin”. Bonhoefferin vankilateologia vertautuu Ahnille minjung-teologien vangitsemiseen 1970-luvun Etelä-Koreassa. Minjung-teologian piirissä Bonhoefferia pidetään minjungin puolestapuhujana: myös niiden, jotka kärsivät kristillisen kirkon ulkopuolella.

Sosio-poliittista vapautusta etsivät kristityt saavat Aasian kontekstissa luontevasti vaikutteita myös monista sellaisista ajattelijoista, jotka hyödyntävät buddhalaista spiritualiteettia ja viisautta yhteiskunnan muuttamiseen. Yksi heistä on Thich Nhat Hanh, vietnamilainen buddhalaismunkki, joka on rauhanliikkeen

²²² CM, 167.

²²³ Minjung-teologian isä Ahn Byung-Mu opiskeli Heidelbergin yliopistossa vuosina 1956-65. Hänen teologiset peruskysymyksensä liittyvät historialliseen Jeesukseen ja siihen, kuinka ihminen voi olla tässä hetkessä ja eksistentiaalisesti historiallisen Jeesuksen opetuslapsi. Tähän päämäärään päästäkseen, Ahn hyödyntää redaktiokriittistä eksegeesiä analysoidessaan Jeesuksen elämäkertaa erityisesti Markuksen evankeliumissa. Ahn valitsee Markuksen eksegeettisen analyysinsä kohteeksi sen varhaisen kirjoittamisajankohdan takia. Eksegeesissään Ahn kiinnittää erityistä huomiota ihmisryhmään, jota kutsutaan nimellä *ochlos*. Ochlos ei tarkoita vain ihmisiä, vaan se organisoimaton joukko, joka jatkuvasti ympäröi Jeesusta. He erosivat opetuslapsista ja hallitsevasta luokasta. Tämä ”luokka” koostui hyljeksityistä veronkantajista ja niistä, joita pidettiin syntisinä, he olivat ammateissa joita ei hyväksytty. Lisäksi he olivat sairaita monin tavoin, ja sairautta pidettiin synnin seurauksena. Jeesus kuitenkin hyväksyi heidät varauksetta. Ahn tulkitsee raamatun termin *ochlos* korealaisen minjung-sanasta kautta (min tarkoittaa köyhää ja jung tarkoittaa joukkoa, massaa).

edelläkävijöitä Aasiassa.²²⁴ Thich Nhat Hanhin ajattelu tiivistyy lauseeseen ”Jos sinulla on myötätuntoa, et voi olla rikas. Voit olla rikas vain, jos voit kestää kärsimyksen näkemistä. Jos et voi kestää sitä, sinun täytyy antaa omaisuutesi pois.” Hän ei kannata yksilöllistä meditaation harjoittamista ja pakoa maailmasta, vaan pyrkimystä elää tietoisesti nykyhetkessä. Pikemminkin kuin yhteiskunnan ja maailman välttäminen, oikea mindfulness-käytäntö voi auttaa ihmistä tuomaan itselleen ja yhteiskunnalle rauhaa, iloa ja vapautusta. Chungin mielestä aasialainen minjug-teologia ja sitoutunut buddhalaisuus voivat yhdessä taistella sorrettujen ryhmien alistamista vastaan ja olla solidaarisuudessa heidän kanssaan. Boddhisattvan viisaus ja myötätunto ei ole millään tavoin vastoin Jeesuksen tapaa olla yhteydessä köyhän kansan kanssa.²²⁵

Minjung-hermeneutiikka yhdistää redaktiokriittisyyden ja profeettallisen ulottuvuuden tekstiin kritisoidessaan valtaapitävää ideologiaa siitä, kuinka se muovaa ja ehdollistaa tekstin rakennetta ja puitteita. Ahnin hermeneutiikka pyrkii vastaamaan peruskysymykseen massiivisesta materiaalisesta köyhyydestä, joka perustuu sosioekonomisten luokkien väliseen konfliktiin. Siltikään se ei halua identifioitua Latinalaisen Amerikan vapautuksen teologiaan. Tässä kohtaa Aloysius Pieris, aasialainen vapautuksen teologi selittää tätä eroavaisuutta: Aasialainen uskonnollinen asenne köyhyyteen eroaa Latinalaisen Amerikan asenteesta, kuten psykologinen eroaa sosiologisesta. Ensimmäisessä köyhyys on hengellinen vastamyrkky, jälkimmäisessä se on poliittinen strategia.

Ahnin mukaan minjung on Egyptin syrjityt ihmiset joiden vapautuksesta kerrotaan eksoduksessa. Hebrean termi *am ha'aretz* (people of the land) aluksi kertoi Jumalan siunaamaa vuokraisäntää, Babylonin maahanhyökkäyksen jälkeen merkitys muuttui ja sana tarkoitti alaluokan ihmisiä. Rabbiinisessa juutalaisuudessa termi *am ha'aretz* uudelleen määriteltiin merkitsemään ”syntisiä, jotka ovat lakijärjestelmän ulkopuolella”. Nämä ihmiset karkotettiin juutalaisesta yhteisöstä vaikka he kuuluivat Israelin kansaan. Rabbiinijuutalaisuudessa *am ha'areziin* viitattiin köyhänä ja voimattomana luokkana, jota hyljeksittiin ja marginalisoitiin.²²⁶ Ahn kuvaa *ochlos*-luokkaa. He olivat ihmiset, jotka kerääntyivät Jeesuksen ympärille, uskonnollisesti hylätyt, taloudellisesti vieraantuneet ja poliittisesti alistetut. Jeesuksen koko elämä on Ahnille yhteyttä minjungin kanssa. Ahn integroi *ochloksen* narratiivit teologiseen diskurssiin.

²²⁴ CM, 164-5.

²²⁵ CM, 165.

²²⁶ CM, 168.

Jeesus on yksi heistä – jakaa heidän kohtalonsa. Tämä on Jeesuksen kenosiksen ja kärsimyksen tosi merkitys. Chung löytää rinnakkaisuuden Ahnin ja Bonhoefferin välillä. Jumalan transsendentin ymmärtämisen autenttinen merkitys löydetään Jumalassa ihmisen muodossa, ihmisen joka oli toisten puolella. Ristiinnaulittu on mies, joka elää transsendentista. Ahn lainasi Bonhoefferin näkemyksiä ja laajensi muiden puolesta olemassaoloa käsittämään alistetut ja köyhät. Ahn samastui myös elämänkohtalossaan ja kansansa elämänkohtalossa Bonhoefferin kohtaloon. He kokevat kärsimystä tulevaisuuteen suuntautuneessa toivossa. Siten ovi pyhälle on auki. Ahn samastui Bonhoefferin sanomaan ”me kärsimme ilman Jumalaa, mutta elämme Jumalan edessä tietämättämme.”²²⁷

Ahn vertaa Bonhoefferin aikalaisia 1960-luvun Etelä-Koreaan, jossa kristityt joutuivat vainotuksi sotilasvallankaappauksen alla. Ahnin ja hänen kollegoidensa perustama Galilean seurakunta hajotettiin ja sen johtajat vangittiin. Barmenin julistus ei Ahnille jää vain menneisyyteen. Pikemminkin sen viestiä ja henkeä tulisi lukea ja syventää minjungin elämässä. Tulkinnan ei tulisi rajoittua vain kristilliseen kirkkoon vaan todistaa Kristuksen universaalia läsnäoloa koko kärsivän ihmisyyden edessä.²²⁸

Kirjeessään vuonna 1928 Bonhoeffer ilmaisee kiinnostuksensa Gandhin ja Buddhan ajattelua kohtaan. Näissä Bonhoefferia kiinnosti erityisesti pasifistisen vastarinnan metodi. Myöhemmin Bonhoeffer julisti, että pakanoiden maailmassa on enemmän kristinuskoa kuin koko Saksan valtionkirkossa. Bonhoefferin ei-uskonnollinen teologia avasi tilaa uskontojen välisen dialogin mallille horisontissa jossa evankeliumi koskee erityisesti köyhiä. Kristillinen missio voidaan muotoilla kristillisenä solidaarisuutena ja osallistumisena Jumalan kärsimiseen maailmassa. Tämä näkemys löytää rinnastuksen Ahnin ochlos-minjung-kristologiassa jolla on myös uskontojen välistä relevanssia.²²⁹ Jeesuksen partikulaarisuutta ei voida ymmärtää ilman viittausta Kristukseen kansansa, ochlos-minjungin keskellä.

Ahnin teologiassa keskeinen kysymys on dialektinen yhteys täyttymyksen ja tyhjyyden välillä. Ahn painottaa jälkimmäistä, todeten, että identifioituminen tai oleminen toisia varten tarkoittaa ”itsensätyhjentämistä”. Tämä itsensätyhjentävä olemassaolo toisia varten tapaa tyhjyyden käsitteen taolaisuudessa ja buddhalaisuuden Sunyata-tyhjiyskäsitteeseen. Perinteisesti buddhalainen tai taolainen ajatus tyhjiydestä on ymmärretty kristillisestä

²²⁷ CM, 168-9.

²²⁸ CM, 171-2.

²²⁹ CM, 172.

näkökulmasta käsin vain negatiivisessa merkityksessä. Ahn kuitenkin sanoo: ”vaikka buddhalaisuuden tai taolaisuuden piirissä on negatiivista, se tosiasia on liikettä positiivista kohti. Tärkeää on asenne kohti täydellistä sitoutumista toisia varten ja pyrkimys tulla täyteen muista”. Ahnin kiinnostus buddhalaisuutta kohtaan liittyy sen näkemykseen yksilöstä ja yhteisöstä. Ahnille Jeesus merkitses ochloksen sosiaalishistorian edustajaa enemmän kuin jääden vain yksittäiseksi ihmiseksi. Ahnin kristologia viittaa inklusiivisen identiteetin kristologiaan, jossa Jeesus identifioituu ihmisistä vähäisimpiin. Ahnin provokatiivinen konsepti ei-duaalisesta suhteesta Jeesuksen ja Galilean kansan välillä perustuu hänen syvälliseen reflektioonsa minjungista, joka kantaa voimassaolevan vallan synnit. Jeesus on sitoutunut heidän elämäänsä ja kohtaloonsa.²³⁰ Ahn päivittää heprealaista tapaa ymmärtää yksilön ja yhteisön välinen suhde käyttäen vertailukohtana buddhalaisuuden periaatetta erottaa henkilö Siddharta universaalista Buddhasta. Suhdetta voi kuvata non-duaaliseksi. Siddharta on yhtä aikaa oma persoonansa ja samalla Buddha. Tähän verraten Jeesus ei ole yhtä ochloksen kassa, mutta ei myöskään kaksi. Ahnin minjungin epistemologia poikkeaa länsimaisesta persoonan ymmärtämisen käsitteestä. Jeesus voi syntyä vain suhteessa juutalaiseen ochlokseen, sitten kristittyihin ja pakanoihin, toisin sanoen Palestiinan asukkaisiin.

Ahnin tapa tehdä uskontodialogia on pyrkimystä muuttaa läntisen epistemologian ”ajatteleva minä” kohti itä-aasialaista yhteisöllistä ajattelutapaa. Hänen analyysissään länsimainen cogito-periaate johtaa Jumalan ajattelemaan subjekti-objekti käsiteparin kautta, ja siinä Jumala käsittellistyy ja projisoituu vain personifoidussa muodossa. Ihmisen työhypoteesi Jumalasta vangitsee raamatullisen Jumalan.

Ahn on kiinnostunut myös taolaisuuden perusteoksen, Tao te Chingin²³¹ spiritualiteetista ja buddhalaisuuden itsensä-tyhjentymisestä. Minjung-teologia on Ahnin mukaan transitiovaiheessa evankeliumin sosio-poliittisesta kontekstualisoinnista kohti evankeliumin inkulturaatiota, jossa Ahn on valmis oppimaan buddhisattva-myötätunnon käytännön perinteestä ja elämäntavasta, joka on suhteessa luonnon spontaanisuuteen kuten Tao te Chingissä.²³²

Sosiaalisissa kysymyksissä aktiivista buddhalaisuuden tapaa Chung käsittelee Thich Nhat Hanhin kautta. Se laajentaa hengellisen heräämiseen kohti

²³⁰ CM, 172-173.

²³¹ Suomennos esim. Lao-tse: Tao-te-king. 1989 Aatma: Helsinki.

²³² CM, 173-4.

myötätuntoon perustuvaa praksista, protestiksi rakenteellista epäoikeudenmukaisuutta ja ympäristön hyväksikäyttöä vastaan ja visioi sosiaalisesti oikeudenmukaisesta ja ekologisesti kestävästä yhteiskunnasta.

Thich Nhat Hanhin näkemys perustuu pitkälti ”sydämen suutraan”. Se on yksi buddhalaisuuden varhaisia *prajnaparamita*-suutria. Sen perustava periaate on, että kaikki asiat ovat yhtä, tai yhteisessä olemisessä. Olla yhtä jonkun kanssa tarkoittaa sitä, että tyhjiys on tyhjiyttä jostakin. Yhteinen oleminen on tyhjiyttä erillisestä substanssista, joka puolestaan on täynnä kaikkea. Tämän ymmärtäminen edellyttää ykseyttä muiden olevaisten kanssa. Tätä verrataan veteen ja aaltoon valtameressä. Vesi voi olla identtinen ja ei-identtinen aaltojen kanssa. Aaltoja sekoittaa tuuli, mutta vesi pysyy samana. Kun tuuli tyyntyy, aaltojen liike muuttuu, mutta vesi pysyy samana. Muoto (aalto) ei eroa tyhjiydestä (vesi), kuten tyhjiys ei eroa muodosta. Vahva tuntuma kaiken yhteen liittymisestä on jo varhaisimmissa Mahayana-buddhalaisuuden suutrisissa ja saavuttaa huipentumansa Kiinan Hua-yen buddhalaisuudessa. Suhteessa maailman tilaan buddhalainen periaate kaiken keskinäisestä riippuvuudesta aikaansaa oivalluksen, että kaikki tarvitsevat toisiaan paljon. Tämä tarkoittaa yhteiskuntajärjestelmien osalta sitä, että rikkaus syntyy köyhyyden avulla ja päinvastoin. Kaiken olemisen yhteyden perusteella meitä haastetaan näkemään toinen toisissamme toisemme. Oikeudenmukaisten järjestelmien synnyttämisissä tarvitaan ei-dualistista kehystä, joka tuo oikeutta molemmille puolille. Thich Nhat Hanhille tietoisuuden muutoksesta tulee pohja kaikelle sitoutumiselle rauhan ja oikeudenmukaisuuden puolesta maailmassa. Emansipaatio tulee muutoksesta köyhän tietoisuudessa, köyhä oppii tietämään kantavansa koko maailman kärsimystä. Rikkaat kantavat omaa kärsimystään katsomalla syvälle itseensä. Tämä keskinäisen riippuvuuden periaate paljastaa että ”kaikki sisältää kaikkea muuta”.

Syrjinnän vastainen tietoisuus valmistaa ihmistä täydelliseen vapauteen ja rauhaan. Yhteisen olemisen luonne näkyy jokaisessa sanassa. Kuten Jeesuksen opetus siitä, että älä anna oikean kätesi tietää mitä vasen tekee, kun annat almuja (Matt.6:3), tämä periaate jakaa viisautta siitä että oikea käsi auttaa vasenta kättä muodottomalla tavalla. Tämä yhteisolemisen periaate mielessä meitä rohkaistaan voittamaan pelko ja halu ja vapauttaa itsemme illuusiosta että voisimme saavuttaa täydellisen valaistumisen. Suutra sisältää mantran, joka rohkaisee ja haastaa meitä menemään maailman toiselle kärsimyksen rannalle löytääksemme täydellisen

vapauden ja vapautuksen. Laulaen mantraa (Gone, gone, gone all the way over, everyone gone over to the other shore, enlightenment, welcome), yksilö matkustaa polkua, joka johtaa vapautukseen ja tuo vapautuksen kaikille oleville. Yksilö pääsee kärsimyksestä vapautumiseen, unohtamisesta mielekkyyteen ja syrjivästä kaksinaisuudesta syrjimättömyyten, ei-kahteuteen.²³³

Chung vertaa minjung-teologiaa ja sosiaalisesti aktiivista buddhalaisuutta molemminpuolisen oppimisen nimissä. Minjung-teologialle olennaista on kuinka muokata tietoisuutta kunnioittamaan köyhien massiivista kärsimystä ja heidän spirituaalista merkitystään. Väärä tietoisuus, joka vallitsevalla taloudellisella ja poliittisella järjestelmällä on, täytyy poistaa, jotta voidaan kunnioittaa maailman autenttista tilannetta. Bonhoefferia seuraten tulisi nähdä historia kärsivän todellisuudesta käsin, tämä inspiroi minjung-teologiaa ottamaan käsittelyyn se ideologinen apparaatti joka esittää vallitsevan historiallisen tilanteen järkevänä ja hyväksyttävänä. Sen vuoksi ideologia- ja aikalaiskritiikki on ensimmäinen askel vapautukseen yhdessä tietoisuuden ja maailman muuttamisen kanssa. Vastaan kieltä ja uutisia joita massamediassa ilmestyy, minjung-teologia pyrkii etsimään poliittista tarkoitusta ja epävirallista diskurssia ja köyhien narratiivia.

Buddhalaisessa perinteessä kärsimyksestä tietoiseksi tuleminen kuuluu osaksi Buddhan ensimmäistä jaloa totuutta ja buddhalaista ei-kiinnittymisen periaatetta. Meditaatio auttaa ihmistä selviytymään kärsimyksestä, johtaen ensimmäisen jalon totuuden, elämä on kärsimystä, tajuamiseen. Yhteis-olemisen periaate toimii ideologian kritiikkinä ja haastaa minkä tahansa opin tai perspektiivin absoluuttiseksi tekemisen, myös buddhalaisen. Tässä yhteydessä minjung-teologian tarvitsee Chungin mielestä tarkemmin tutustua buddhalaiseen periaatteeseen ei-syrjinnästä ja ei-kiinnittymisestä, joka voisi auttaa minjung-teologiaa ottamaan etäisyyttä tendenssiin romantisoida itseään ja sulkisi pois kaikenlaisen apokalyptisen fanatismien. Toisin sanoen minjung-messianismi, joka voi olla haavoittuvaista poliittiselle fanatismille, tulee tasapainottaa minjungin sisäisen muutoksen kautta ei-sortavan viisauden ja meditaation keinoin.²³⁴

Buddhalaisuus lähtee liikkeelle kärsimyksen kokemuksesta (*dukkha*) ja loppuu siihen, että ymmärretään elämän tarkoitus valaistumisen viisauden kautta. Sitoutunut buddhalaisuus pyrkii korostamaan yhdessä-olemisen viisautta ja myötätunnon praksista, joka on kutsu elämään yhdessä. Uskontojen välinen

²³³ CM, 175.

²³⁴ CM, 176.

dialogi orientoituu kohti kutsua elämään oikeudenmukaisuudessa, rauhassa ja harmoniassa muiden luotujen kanssa enemminkin kuin relativisoimalla jokaisen ydinuskomuksia. Reformaation symboli, ruusun kukka, ei sekoitu buddhalaiseen lootuskukkaan. Kummallakin on oma kauneutensa ja ainutkertaisuutensa kun ymmärretään kärsimyksen todellisuus ja ymmärretään syvästi sen merkitys elämän tarkoituksenmukaisuudessa. Siksi Jumalan rekonsiliaatio Kristuksessa ei ole vastoin myötätunnon praksista.

Bonhoeffer rohkaisee aasialaista kontekstuaalista teologiaa ottamaan riskejä minjungin takia ja tunnistamaan uskonnollisia toisia täynnä Jumalan lupausta ja myötätuntoa. Massakärsimyksen keskellä köyhien spiritualiteetti joka nousee moniuskontoisesta maaperästä, Jumala voi puhua täysin eri tavalla. Irregulaari, ei-odotettu ja myös epämukavalta näyttäytyvä Jumalan ääni voi palvella inspiraationa asettaa kristinusko vapaaksi parokialismista ja johtaa nöyrään asenteeseen ja avoimuuteen Jeesuksen sovitustyössä maailman kanssa.

Vastoin sovitustyön ”positivismia” Barthin ajattelussa, Bonhoeffer loi tietä kohti uudistaa vaikeaselkoista oppiainetta ja uudelleenlöytää raamatullista ”maailmallisuutta”, jossa Kristus tulee myös uskonnottoman maailman herraksi. Bonhoefferin mukaan maailmaa ei tulisi jättää oman onnensa nojaan sillä sisällä, kanssa ja alla Jeesuksen Kristuksen julistustyön ristiinnaulittuna sovittajana, jumalaton maailma kantaa rekonsiliaation merkkiä kuten Jumalan sääntö.²³⁵

Jumala ei vastusta pluralismia, koska Jumala on se joka hyväksyy maailman pluralismin ja integroi kaiken sen moneuden inklusiiviseen armoonsa Jeesuksessa Kristuksessa Jumalan tulevaisuutta varten Pyhän Hengen läsnä ollessa. Jumala, uhri Jeesuksessa Kristuksessa, viittaa Jumalan meneillään olevaan haasteeseen mimeettiseen haluun joka tuottaa väkivaltaa toisia kohtaan ja aiheuttaa kaipausta ja kärsimystä. Jeesus Kristus ei kilpaile Israelin jumalan ja toisten kanssa. Pikemminkin hän on kompastuskivi niille, jotka ovat itse-vanhurskaita ja tyytyväisiä status quoon. Hän edustaa pyhää myötätuntoa minjungia kohtaan joka vaikuttaa olevan hulluutta ja kenoottisella tavalla kantaa maailman synnit kaikkien puolesta. Joten kivi, jonka rakentajat hylkäsivät on nyt kulmakivi. Bonhoefferin epäsäännöllinen ja kontekstuaalinen ajattelutapa jota luonnehtii ajatus diakonisesta kirkosta ja eettisestä opetuslapseudesta puhuu

²³⁵ CM, 179-80.

puolestaan globaalissa kontekstissa ja esittää välttämättömyyksiä, joka täytyy uudelleenlöytää.²³⁶

4.5 Yhteenveto

Yksi Diakonia of Reconciliation-teoksen peruskysymyksistä on vanhurskauttamisen ja oikeudenmukaisuuden suhde. Kirjassa kuvataan kirkon diakoniatyön historiallisia juuria ja kontekstualisoidaan niitä tähän päivään. Keskustelukumppaneina ovat lähinnä Luther, Barth ja 1800-luvun diakoniatyön uranuurtajat. Chungin havainto on, että Barthin dialoginen asennoituminen uskonnolliseen pluralismiin tulisi ottaa myös tämän päivän diakonian lähtökohdaksi. Toinen kirjan keskeinen johtojatous on, että diakoniatyön juuret, puhuttiinpa sitten Lutherista, Barthista tai 1800-luvun diakonian uranuurtajista, ovat ajatuksessa että diakonian tulee pyrkiä sosiaaliseen ja yhteiskunnalliseen oikeudenmukaisuuteen, joka on hyväntekeväisyyttä laajempi käsite.

Kirjan tarkoitus on esittää diakonian ymmärtäminen opetuslapseutena ja osallisuutena Jumalan missioon. Siinä esitetään hermeneuttinen uudelleenmäärittely vanhurskauttamiselle, ristin teologialle ja sovitukselle. Reformaation opetus vanhurskauttamisesta voidaan Chungin mukaan aktualisoida ja syventää suhteessa oikeudenmukaisuuteen ja solidaarisuuteen ihmiskunnan kärsimystä, erityisesti köyhyyttä kohtaan.

Diakonia of Reconciliation-teoksen toisessa luvussa Chung keskustelee taloudellisesta ja yhteiskunnallisesta oikeudenmukaisuudesta. Luvussa esitellään vanhurskauttamisen teologiaa reformaation löytönä, jolla on vaikutuksensa myös tähän päivään, johon liittyvät muun muassa Lutherin perusajatuksien vastustamisesta. Diakonian käsite tuodaan vuoropuheluun Lutherin käsitykseen lain ja evankeliumin dialektiikasta.

Teoksen toisessa luvussa (Contextualization) Chung myös esittelee ensin laajalti talouden globalisaation vaikutuksia ihmisten ja ympäristön hyvinvointiin. Talouteen liittyvät kysymykset eivät ole osa sosiaali etiikkaa vaan niiden tulisi olla erottamaton osa teologista reflektiota.

Chungin näkemys eroaa minjung-teologiasta siinä, että minjung-teologia pyrkii uudelleen lukemaan kristillistä perinnettä muiden uskontojen viisauden kautta. Minjung-teologia ei ole kovin kiinnostunut läntisestä teologisesta viitekehyksestä ja käsitteistä, vaan ottaa kokemuksen lähteeksi

²³⁶ CM, 180.

minjungin oman kontekstuaalisen käsitteistön. Chungin ote aasialaiseen kontekstuaaliseen teologiaan on teologis-dialoginen ja pyrkii keskustelemaan Lutherin ja hänen ekumeenisten seuraajiensa kanssa. Se on hermeneuttis-vapauttavaa kohtaamisessa buddhalaisen tyhjyyksäilyksen ja universaalien myötätunnon kanssa. Pyrkimys on olla ”inklusiivista” suhteessa toisiin, kuitenkin vahingoittamatta niiden toiseutta ja tunnistamalla erilainen erilaiseksi. Chungille kristillinen missio Aasian kontekstissa on lähinnä Jeesuksen vapauttavan viestin todistamista avuntarpeessa oleville ihmisille. Se tarkoittaa sosiaalista opetuslapsuutta Jumalan rakastavan myötätunnon palveluksessa. Vapauttava praxis ei tule ihmisen omasta järjestä ja voimasta, vaan uskossa aktiivisesta rakkaudesta, joka todistaa Jumalan oikeudenmukaisuutta, rauhaa ja rakastavaa huolenpitoa kaikista elävistä olennoista. Uskontojen välinen keskustelu on mielekästä niin kauan, kun se johtaa molemminpuoliseen rikastumiseen. Tarkoitus on, että hermeneuttisen kehän kautta jokainen voi palata omaan uskonnolliseen kokemukseensa kokien ne entistä syvällisemmin. Tähän kuuluu myös inhimillisen kielen rajojen tunnistaminen²³⁷

Suhteessa diakonian uranuurtajiin 1800-luvun Saksassa voidaan laajentaa käsitystä kirkon diakoniasta ja missiosta. Joitakin periaatteita, jotka voisivat tänäkin päivänä luonnehtia kirkon diakoniatyötä, ovat sen lähtökohta, joka on yleinen pappeus, tai kuten Chung sanoo, yleinen diakonius, joka saa juurensa vanhurskauttavasta armosta ja kiitollisuudesta Jumalaa kohtaan sekä ristien teologiasta ja inkarnoituneesta Kristuksesta. 1800-luvun diakoninen toiminta oli vastaus toisaalta ajan uskonnollisen konservatismiin nousuun ja toisaalta kommunistisen ja ateistisen yhteiskunnan asettamiin haasteisiin ja teollistumisen aikaansaamiin ongelmiin. Jo 1800-luvun diakonian kehittäjät analysoivat yhteiskunnan epäoikeudenmukaisuutta ja inhimillisen hädän syytä rakenteellisen synnin käsitteen avulla.

5. Johtopäätökset

Tässä tutkielmassa on käsitelty Paul S. Chungin teologiaa, kuten se ilmaistaan teoksissa *Martin Luther and Buddhism*, *Aesthetics of Suffering* ja *Christian Mission and a Diakonia of Reconciliation. A Global Reframing of Justification and Justice*. Melko paljon tilaa on otettu myös Chungin teologian reunaehtoien selvittämiseen eli siihen, miten teologian tekemistä ja relevanssia määrittävät

²³⁷ Chung, 2008, 405-6.

postmodernissa kulttuurikontekstissa sellaiset tekijät kuin monikulttuurisuus ja yhteiskunnallinen eriarvoisuus.

Tutkimuskysymykseni olivat:

- 1) Mitkä ovat Chungin teologian lähtökohdat ja edellytykset?
- 2) Mitä Lutherin teologian osa-alueita Chung pitää keskeisinä uskontojen välisen dialogin kannalta?
- 3) Miten Chung syventää näitä teemoja aasialaisen uskontoperinteen ja viisauden avulla?
- 4) Mitä uudistustoiveita Chungin Luther-tulkinta asettaa ekklesiologialle sekä käsityksille kirkon missiosta ja diakoniasta?

Ensimmäinen tutkimuskysymykseni esittelee vastausta siihen, miksi ympäröivä teologinen ja yhteiskunnallinen konteksti herättivät kirjoittajassa ajatuksen nimetä Chungin teologia *kulttuurienväliseksi emansipaation teologiaksi*. Toinen ja kolmas tutkimuskysymykseni antavat vastauksia siihen, miten Chung dogmaattisella tasolla toteuttaa tätä kulttuurien välistä emansipaation teologiaa. Neljännen tutkimuskysymyksen avulla selvitin, mitä käytännön seuraamuksia tai johtopäätöksiä Chungin teologiasta voi olla kristilliselle ekklesiologialle ja käsityksille missiosta ja diakonialle.

Ensimmäisenä tutkimuskysymyksenäni kysyin, mitkä ovat Chungin teologian lähtökohdat ja edellytykset. Näitä voidaan tutkimani aineiston ja taustaluvun perusteella nimetä seuraavasti. Länsimaisen teologian täytyy pyrkiä tunnistamaan se, mikä on siinä luovuttamatonta ja mikä taas on esimerkiksi hellenistisen kulttuurin tuotetta. Prosessiteologian avulla voidaan kiinnittää huomiota siihen, että teologia ei synny kulttuurisessa tyhjiössä, vaan on nykyhetken ja menneisyyden ja ympäröivien uskonto- ja kulttuuriperinteiden värittämää ja näin myös länsimaisen teologian ja raamatuntulkinnan totuusvaatimukseen liittyvät ennakko-oletukset kertovat matkan varrella mukaan tarttuneista kulttuurisista ja filosofisista edellytyksistä. Tapa, jolla uskonto muovaa ihmisen historiankäsitystä ei ole staattinen, vaan dynaaminen. Teologian tulee kysyä oman yhteiskunnallisen relevanssinsa perään ja nostaa sen keskiöön myös sellaiset ryhmät ja teemat, joiden kysymyksenasettelua ei välttämättä olla osattu aiemmin tai vallanpitäjien toimesta ottaa huomioon, esim. köyhät ja syrjäytyneet.

Kun teologiaa tehdään aasialaisella maaperällä, nousee esiin kysymys, missä määrin kirkon ja teologian kielen tulee olla paikallista ja onko länsimaisen teologisen kielen ”kääntäminen” riittävä tavoite. Esimerkiksi Paul Rajashekar on huomionut, että aasialaiselle luterilaiselle teologialle on tyypillistä ote, jossa käännetään eurooppalaista teologiaa, ei niinkään kontekstualisoida sitä paikallisen spiritualiteetin tai ajattelun käsitteille. Paul S. Chungille tämä ei riitä, vaan hän pyrkii luoviin ja kunnianhimoisiin hermeneuttisiin tulkintoihin, jossa keskustelukumppanin pyrkimykset ja peruskäsitteet tunnustetaan. Keskustelukumppaneita tässä käsitellyissä teoksissa ovat olleet aasialainen uskontoperinne, lähinnä buddhalaisuus, ja reformaation teologia, lähinnä Lutherin teologia. Paul S. Chungin uskontoteologiassa ei heitetä globaalissa Pohjoisessa syntynyttä teologiaa ja sen käsitteitä romukoppaan, niin kuin jotkut kolmannen maailman kontekstuaaliset identiteettiteologiat ovat tehneet. Chungin päämäärä ei ole tuoda jonkin tietyn marginaaliryhmän tarinaa teologian lokukseksi, vaan herättää laajempaa keskustelua siitä, kuinka teologia yleisesti ottaen suhtautuu toiseuden ja marginalisoitumisen kysymyksiin, jotka aasialaisesta kontekstista käsin katsottuna eivät liity pelkästään taloudelliseen oikeudenmukaisuuteen, vaan nivoutuvat monipuolisesti myös monien rinnakkain elävien uskontojen todellisuuteen.

Paul S. Chungin uskontoteologiaa ei siis voida nimittää jonkin tietyn ryhmän identiteettiteologiaksi samassa merkityksessä kuten vaikkapa Korean minjung-teologiaa. Mielestäni Chungin teologian itseymmärrys on laajempi. Vaikka hän käsittelee korealaisen kansan, minjungin, historiaa ja teologiaa monessa yhteydessä, ovat hänen teologiansa kysymyksenasettelut universaaleja: kärsivä minjung voi toimia vertauskuvana mille tahansa kärsivälle tai syrjäytetyssä asemassa olevalle ihmisryhmälle, tai jopa luonnolle, niin kuin Chung ”eko-spiritualiteetin” kehittämisessä väläyttelee. Se ryhmä, jonka identiteetin etsintää Chungin teologia voi tukea, voi olla niin kristitty, buddhalainen kuin kuka tahansa muukin postmodernissa globaalissa maailmassa elävä marginalisoitu ryhmä. Identiteologioiden konteksti ja kysymykset nousevat yleensä jostakin tietystä historiallisesta tilanteesta. Jos Chungin teologialle pitäisi nimetä jokin yksittäinen konteksti tai lokus, se olisi globalisaatio ja siihen liittyvä monikulttuurinen kohtaaminen. Tutkielmani otsikkoon valitsin Chungin teologian luonnehdinnaksi ”kulttuurienvälinen emansipaation teologia”. Tämä luonnehdinta kuvaa mielestäni hyvin nimenomaan Chungin teologian perusedellytyksiä, joita

tässä tutkielmassa on tutkittu. Nämä perusedellytykset liittyvät kahteen kontekstiin, monikulttuurisuuteen ja yhteiskunnalliseen eriarvoisuuteen.

Olen tutkielmani ensimmäisessä luvussa selvittänyt uskontoteologisen keskustelun taustaa ja tuon keskustelun keskeisiä paradigmoja. Peilattessani Chungin teologiaa näihin paradigmoihin, määrittelen Chungin lähestymistavan *kristologiseksi universalismiksi tai post-pluralismiksi*. Chungin ratkaisu uskontoteologiaa leimaavaan sitoutumisen ja neutraaliuden jännitteeseen on kristillisen uskon totuusvaatimuksista ja Kristuksen pelastustyön omakohtaisesta merkityksestä kiinni pitävä ajattelu, joka torjuu pluralismin, mutta on samalla radikaalisti avoin toisenlaisen spiritualiteetin tutkimiselle. Tässä mallissa kohtaamista muiden uskontoperinteiden hengellisyyden kanssa luonnehtii nöyryys ja kunnioitus sitä kohtaan, ettei Jumalan todellisuus pelkisty ihmisen tekemiin työhypoteeseihin Jumalasta. Kenties Chung etsii korealaisen minjung-teologian tavoin omaa teologin identiteettiään myös suhteessa evankelikaaliseen julistushenkiseen kristillisyyteen, joka on Koreassa pitkään vallinnut paradigma. Eri uskontojen ainutlaatuisten päämäärien ja tavoitteiden tunnustaminen voi johtaa oman normatiivisen ajattelun rikastumiseen. Tässä Chung vaikuttaisi yhtyvän yhteen niistä postpluralistisen uskontoteologian luonnehdinnoista, jonka Jyri Komulainen on esittänyt.

Toinen ja kolmas tutkimuskysymykseni liittyivät siihen, mitä Lutherin teologian osa-alueita Chung pitää keskeisinä uskontojen välisen dialogin kannalta, ja Miten Chung syventää näitä teemoja aasialaisen uskontoperinteen ja viisauden avulla?

Ensinnäkin, suhteessa uskontodialogin edellytyksiin, Chung viittaa Lutherin Smalkaldin artiklojen 5-osaiseen evankeliumintulkintaan, jonka viides kohta koskee kristittyjen veljien ja sisarten keskinäistä keskustelua ja lohdutusta. Tämä voisi Chungin mielestä olla jonkinlainen uskontodialogin pohja-ajatus. Perustavanlaatuisia uskontodialogin kannalta merkittäviä Lutherin teologian peruskehyksiä ovat Chungin teologiassa ristin teologia, vanhurskauttamisen teologia ja triniteetin teologia. Chung ryhtyy kaikkien näiden perusteemojen osalta hermeneuttiseen vuoropuheluun aasialaisen uskontoperinteen, erityisesti buddhalaisuuden kanssa. Keskeinen käsitepari, jotka Chung asettaa rinnakkain, ovat buddhalainen käsitys kärsimyksestä, dukkhasta, elämää määrittävänä perusprinsiippinä. Lutherin ristin teologiassa ilmaistaan Chungin mielestä jonkinlainen vastinpari buddhalaiselle *dukkhalle*. Buddhalaisuus lähtee liikkeelle

tästä perustavanlaatuisesta kärsimyksestä, joka on elämän perusolemus. Tie kärsimyksestä vapautumiseen, on kahdeksanosainen polku, johon kuuluu meditaation harjoittaminen todellisuuden todellisen olemuksen hahmottamiseksi sekä myötätuntoon perustuva eettinen käytös. Buddhalaiseen perinteeseen kuuluu ajatus inhimillisestä vapauttavasta toiminnasta, jonka paradigmaattisina esimerkkeinä voidaan nähdä esimerkiksi tulevaisuuden Buddha Maitreya, joka on kannustanut joitain buddhalaisia toimintaan oikeudenmukaisemman yhteiskunnan puolesta tai Amida-buddha, joka on myötätunnon esikuva jäätyään maan päälle valaistumisensa jälkeen auttamaan ihmisiä. Kenties Maitreya-buddhan seuraajat ovat Chungille jonkinlainen buddhalainen versio ”profeetallisista aktivisteista”. Myötätunnon Buddha, Amida-buddha taas on kenties jonkinlainen paralleeli rakastavalle Jumalalle, joka uhrasi itsensä pojassaan Kristuksessa.

Buddhalais-kristillisessä dialogissa on monesti esitetty kysymys, onko buddhalaisuudella ja kristinuskolla mitään yhteistä rajapintaa, kun buddhalaisuudessa ei varsinaisesti ole jumalhahmoa. Voi olla, ettei Chung pidä tätä ongelmana, sillä hermeneuttisen horisontin laajennuksessa ei varsinaisesti pyritä täydelliseen yhteisymmärrykseen siitä, onko keskustelukumppanilla sama jumalhahmo kuin itsellä, vaan post-pluralistisen uskontoteologisen tulkinnan mukaan toisen perinteeseen tutustumisella kenties pyritään pikemminkin jonkinlaiseen yleisen tason oman perinteen rikastumiseen ja keskinäiseen ymmärrykseen. Lisäksi voidaan ehkä hyväksyä se, että Chungin hermeneuttisessa uskontojen lukutavassa on yhtenä päämääränä tutustua ja arvioida myös niitä käytännön vaikutuksia, joita uskonnoilla on ollut esimerkiksi yhteiskunnallisen eriarvoisuuden ongelmiin tarttumisessa ja vertailla, mitä ja millä perusteella eri uskonnot ovat yhteiskunnan uudistamisessaan tavoitelleet. Esimerkiksi buddhalaismunkki Thich Nhat Hanh korostaa todellisuuden tulkinnassaan kaiken keskinäistä riippuvuutta, joka yhteiskunnan kannalta merkitsee sitä, että rikkauden olemassaolo perustuu köyhyyden olemassaoloon. Voi olla, että Chungin käsitys siitä, että teologia voisi oppia jotakin marxilaisesta riippuvuusteoriasta, on jollain tavoin sukua tälle buddhalaiselle käsitykselle. Korealaisten yhteiskunnalliseen vapautukseen tähtäävä minjung-teologia voisi Chungin mukaan oppia buddhalaisista syrjimättömyyden ja ei-kiinnittymisen periaatteista ja sitä kautta oppia välttämään vääränlaista messianismia ja poliittista fanatismia. Chungin mielestä ristin teologia puolestaan voidaan nähdä uniikkina lähentymisenä kristinuskon ja muiden uskontojen narratiivien välillä. Ristin teologiasta tulee

Chungille ”hermeneuttinen filtti” kohtaamisessa syntisen maailman ja viattomien ihmisten kanssa. Jeesus, joka kuoli yhtenä juutalaisen kansan edustajana, edustaa Jumalan osallisuutta ochlos-minjungiin, tämän päivän maailman viattomiin uhreihin. Ristin teologian tulkinnassaan Chungin ajatuksissa on yhtymäkohtia Thiemannin näkemyksiin, jossa on pyritty ottamaan ristin teologia uskontoteologisen suhtautumistavan malliksi. Tämän tyyppisten mallien tutkiminen ja vertailu ovat kiinnostava aihe, johon ei tämän tutkielman puitteissa ollut mahdollisuutta tarttua.

Lutherin vanhurskauttamisen teologia muodostaa Chungin teologiassa keskustelukumppanin buddhalaiselle myötätunnolle, *mahakarunalle*.

Chungin mielestä buddhalainen myötätuntokäsitys, *mahakaruna*, voi laajentaa ja selittää kristillistä myötätuntoa, joka ilmenee Jumalan epäitsekäänä kosmisena rakkautena Jeesuksessa Kristuksessa. Tämä tulkinta johtaa jonkinlaiseen kosmoteandriseen yhteyteen kaikkien ihmisten ja olevaisen välillä.

Triniteettiopin tulkinnoissaan Chung ammentaa sellaisten teologioiden ajattelusta, joille on tärkeää Jumalan kärsimyksen ja rakkauden pohdinta esimerkiksi sosiaalisen triniteetin mallin kautta. Moltmannin sosiaalisen triniteetin mallissa Pyhä Henki on triniteetin yhteisen rakkauden subjekti ja objekti. Jumalan olemus sosiaalisena triniteettinä on myös ihmisyhteisön toiminnan malli. Kun Moltmannin sosiaalinen triniteetti ymmärretään avoimena triniteettinä, se sisällyttää itseensä maailman, on yhteydessä maailmaan kärsivän rakkauden ja solidaarisuuden kautta, tunnistaa pluralismin ja on solidaarisuudessa erityisesti köyhiä, heikkoja ja alistettuja kohtaan, jotka Moltmannin ymmärryksessä ovat ”anonyymejä kristittyjä” maailmassa kristinuskon ympärillä. Toisaalta Chung ottaa esimerkiksi myös Raimon Panikkarin kosmoteandriseen uskontoteologiaan liittyvän kolminaisuuskäsityksen. Panikkar pyrki laajentamaan kristillisen trinitaarisuuden horisonttia ajatellen yhdistämällä siihen muiden maailmanuskontojen näkökulmia ja spiritualiteettia. Vaikka Panikkaria voidaan kritisoida maailmanuskontojen typologisesta yksinkertaistamisesta, hän ravistelee kristinuskon peruskäsityksiä. Luulen, että yksi syy, miten Chungin mielestä Panikkarin ajattelu voi raikastuttaa kristillistä dogmatiikkaa, on että sen avulla voidaan esittää kysymys siitä, onko kristillinen kolminaisuuskäsitys sellainen universaali periaate, joka totalisoi muiden uskontojen erilaisuuden ja ainutlaatuisuuden kristinuskon metanarratiivin alle.

Mielestäni tutkielman kolmannessa pääluvussa tekemäni katsaus Chungin hermeneuttiseen uskontodialogiin ja sen teemoihin osoittaa, että paitsi suhteessa teologian tekemiseen perusedellytyksiin, joita taustaluvussa käsittelin, myös Chungin varsinainen dogmaattinen pohdiskelu johtaa kohti jonkinlaista kulttuurienvälisen emansipaation mallia, joka kohdistuu myös teologian peruskäsitteisiin. Esimerkiksi moltmannilaisten näkökulmien esittely viittaa siihen, että Chungille dogmatiikan tulkinnassa tärkeää ovat tasa-arvon ja suvaitsevaisuuden teemat ja niiden soveltaminen käytännön elämään. Toisaalta aasialaisesta ajatteluperinteestä nousevat esimerkit avartavat kysymään kysymyksiä kristillisen dogmatiikan sidonnaisuudesta omaan kulttuuriseen ja filosofiseen perimäänsä.

Neljäntenä tutkimuskysymyksenäni oli, millaisia uudistustoiveita Chungin Luther-tulkinta asettaa ekklesiologialle sekä käsityksille kirkon missiosta ja diakoniasta. Löysin tähän kysymykseen tutkielmassani kolme päävastausta.

- 1) Kirkon ekklesiologiaa ja missiota tulisi luonnehtia rohkeus kohdata toiseus olipa se sitten köyhyyden tai toisella tavalla uskovan ihmisen muodossa ja myöntää tämän itseisarvo
- 2) Kirkon missiota ja ekklesiologiaa tulisi uudistaa palaamalla lähemmäs Lutherin omia teologisia perusajatuksia
- 3) Kirkon olemus tulisi ymmärtää perusluonteeltaan diakonisena

Kirkon käsitystä missiosta tulee Chungin mukaan uudistaa niin, että pyritään rohkeasti lukemaan evankeliumin sanomaa uudenlaisissa kulttuuriympäristöissä pelkäämättä sitä, että kristinuskon perussanoma ”saastuu”, jos siihen yhdistyy erilaisia kulttuurivaikutteita, tai pitäisikö sanoa, länsimaisesta poikkeavia kulttuurivaikutteita (sic!). On yhä analyttisemmin pyritään sen ymmärtämiseen, että evankeliumin narratiivi voi puhutella myös länsimaisen kulttuurisen viitekehyksen ulkopuolella. Chung ammentaa Barthin teologiasta, jossa puhutaan Jumalan ”epäsäännöllisestä” ilmoituksesta. Chung rakentaa kaaren Lutherista Barthiin ja Bonhoefferiin, jotka kaikki puhuvat omalla tavallaan määrittelyjä karttavasta Jumalasta, joka ei tyhjene ihmisen työhypoteesiin itsestään. Ihminen ei voi yksin määrittää missä ja millaisin termein ja käsittein Jumala kertoo itsestään.

Ingemar Öberg on tutkimuksessaan Lutherin lähetysajattelusta osoittanut, että siinä keskeistä on luomisajattelu, evankeliumin myötäsyttyinen kasvuvoima, vanhurskauttaminen uskon kautta ja käsitys Jumalasta, joka evankeliumin kautta

rakentaa valtakuntaansa maan päälle. Öberg katsoo, ettei kaikkien tutkijoiden ole ollut helppo mieltää Lutheria lähetyksen puolustajana sen vuoksi, ettei hänen käsityksensä välttämättä vastaa evankelis-herätysorientoitunutta lähetyskäsitystä. Reformaatiolla ei katolisen kirkon ja islamin vahvan vaikutuksen vuoksi myöskään ollut realistisia ekspansion mahdollisuuksia muualle kuin pohjoisen suuntaan. Öberg on huomauttanut, että koko reformaatio koski sekä sisäistä että ulkoista lähetystä, koska se oli perustettu samalle pohjalle kuin Kristuksen lähetyskäsky. Luther halusi uudistaa uuspakanuuden ja lakihenkisyysden saastuttamaa kirkkoa. Näkisin, että Chung pyrkii Öbergin tavoin lähtemään Lutherin ajattelun juurille etsiessään Lutherin ajatuksista pohjaa kirkon mission nykyaikaiselle uudelleentulkinnalle. Kun kuoritaan pois viime vuosisatojen lähetysteologiset ajattelutavat, Chung löytää pohjalta Lutherin teologian perusajatuksia, joiden mukaan lähetystyötä tai ajatusta kirkon missiosta voidaan suunnata uudelleen.

Kirkko on perusluonteeltaan diakoninen. Lutherin perusajatus yleisestä pappeudesta laajenee Chungilla ”yleisen diakoniuden” ymmärtämiseksi. Tämän teologiset perustelut ovat seuraavat. Ensimmäisen käskyn selityksen yhteydessä Luther nostaa Jumalan vastinpariksi mammonan ja varoittaa ihmisiä mammonan palvonnasta. Seitsemännen käskyn selityksen yhteydessä Luther puhuu varastamisesta ja lukee varkaudeksi myös sellaisen liiketoiminnan, jossa hyödytään köyhän kustannuksella esimerkiksi koronkiskonnalla avulla. Lutherin mukaan oikeanlaista yhteiselämän etiikkaa luonnehtii kiitollisuus luomakunnasta ja Jumalan pelastustyöstä ja vanhurskauttamisesta Kristuksessa. Hyvän tekeminen ei ole reformaattorin mielestä kenenkään pelastuksen edellytys, mutta tämä ei tarkoita että ihminen saisi vajota eettiseen passiivisuuteen. Lutherin yhteiskunta-ajattelua käsiteltäessä huomio kiinnittyy usein siihen, että Luther asettui omana aikanaan talonpoikaikapinassa vastoin talonpoikia, jotka puolustivat väkivaltaisilla keinoilla omia oikeuksiaan. Lutherin mielestä heidän ei olisi pitänyt toimia tuomarina omassa asiassaan. Kun katsotaan Lutherin teologian laajempaa kokonaiskehystä, voidaan nähdä että Lutherin yhteiskunta-ajattelu on syvällistä, diakonista ja sen mahdollistamat sovellutukset ovat kirkon ja yhteiskunnan kannalta paljon laajemmat, jopa vallankumouksellisemmat, kuin mitä jokin yksittäinen regimenttiopin tulkintaan liittyvä ratkaisu antaa ymmärtää. Voidaanhan nähdä Lutherin vaikutus esimerkiksi pohjoismaisen hyvinvointiyhteiskunnan arvopohjan tai koulutusjärjestelmän taustalla. Tästä

osoituksena on myös Chungin laajalti esittelemä 1800-luvun diakoniatyön kehitys, jolla oli pohjansa Lutherin ajattelussa. Siihen, miten kirkon ja yksittäisen kristityn tulisi toteuttaa opetuslapsen identiteettiään, tarvitaan globalisaation aikana uusia keinoja. Teologia voi ottaa keskustelukumppanikseen yhteiskunta- ja taloustieteet ja jatkaa Lutherin aloittamaa keskustelua siitä, mitä on ensimmäisen tai seitsemännen käskyn tulkinta suhteessa tämän päivän globaaliin maailmantalouden järjestelmään. Esimerkiksi Ulrich Duchrow ja Anna Marie Aagaard ovat huomauttaneet, että vielä Lutherin aikana ei ollut näköpiirissä individualistisen ajattelun ja yksityisomistuksen nousu. Lutherin ajattelu kolmesta yhteiskunnan säädystä, kirkosta, taloudesta ja politiikasta, perustui ajatukseen, jossa vallitsi jonkinlainen kirkkoa ja Jumalan sanaa kunnioittava yhteisöllinen yhtenäiskulttuuri. Duchrowin mielestä tämä kulttuuri on murtunut valistuksen ja modernin murroksessa, ja ainoa yhteiskunnan rakenne, joka enää voi nousta vastarintaan talouselämän omalakista kehitystä vastaan tai kysyä sitä ohjaavien arvojen perään jonkinlaisella arvovallalla, on kirkko. Näen, että Chung esittelee Diakonia of Reconciliation-kirjassaan talouden globalisaation yhtenä sellaisena teologian ja diakonian kontekstina, johon tulisi soveltaa Lutheriin nojaavan kristillisen identiteetin perusteita.

Chung pyrkii laajentamaan diakonian ja mission ymmärrystä myös historiallisten esimerkkien avulla. Hän nostaa esiin muutaman diakonian kehittäjän 1800-luvun Saksasta. Kun tutustuin tähän diakonian historiakatsaukseen, nousivat esiin seuraavat diakonian perusteet, jotka voivat olla ohjaamassa myös nykyaikaista diakonian teologiaa. Nämä ovat:

- 1) yleinen pappeus, joka perustuu kiitollisuudelle vanhurskauttavasta armosta
- 2) yleinen diakonius, joka perustuu yleiseen pappeuteen
- 3) diakoninen toiminta vastauksena uskonnollisen konservatismiin ja ateismin asettamiin haasteisiin
- 4) yhteiskunnallisen epäoikeudenmukaisuuden tai inhimillisen hädän arviointi rakenteellisen synnin käsitteen kautta
- 5) ristin teologia ja inkarnoitunut Kristus diakonian perustana

Kun katsotaan Chungin antia näkemykselle ekklesiologiasta, olisi tutkittavana monia mielenkiintoisia yksityiskohtia, jotka eivät mahtuneet tämän tutkielman kysymyksenasetteluihin. Chung on keskustellut esimerkiksi ehtoollisen ymmärtämisestä tuomalla ristin teologian vuoropuheluun

kungfutselaisen sprituaaliteetin kanssa (Eucharistic Fellowship and Asian Spirituality. Asia Journal of Theology 2003, vol 17:1).

Paul S. Chung rakentaa teologiastaan luovia ja monipuolisia synteesejä. Hän on tässä tutkielmassa käsitellyn aineiston jälkeen jatkanut teologista tutkimustaan tuomalla esiin Karl Barthin poliittista teologiaa ja sen uskontoteologisia sovellusmahdollisuuksia vuonna 2009 julkaistussa teoksessa *Karl Barth: God's Word in Action*. Toinen suunta, jonka tutkimusta Chung on jatkanut, on minjung-teologian soveltaminen esimerkiksi vuonna 2010 julkaistussa teoksessa *Asian Contextual Theology for the Third Millennium: Theology of Minjung in Fourth-Eye Formation*. Minjung-teologian kysymykset ovat globaaleja kysymyksiä, jotka nousevat korealaisesta kulttuurista, mutta herättävät haasteita länsimaiselle ajattelulle yleisesti ottaen. Tämän tutkielman puitteissa ei ole ollut mahdollisuutta lähteä syventämään kumpaakaan näistä kehityslinjoista. Tarkoitus on ollut paremminkin selvittää Chungin teologisia lähtökohtia ja taustavaikuttajia, sekä esitellä lyhyesti muutamia hänen teologiassaan esiinnousevia teemoja.

Mielestäni Chungin tutkimustyö osoittaa, että diakonia ja köyhyyden tai moniuskontoisuuden kohtaaminen ovat teologian perusolemukseen liittyviä kysymyksiä. Ne eivät ole sellaisia teologian tai kirkon toiminnan erityiskysymyksiä, jotka tyhjenisivät siihen, että kirkon erityistyydykset, kuten monikulttuurisuustyö, käsittelevät niitä. Näihin teemoihin liittyvät kysymykset koskettavat syvällisesti kristillistä, ja tämän tutkimuskohteen tapauksessa, luterilaista identiteettiä. Chungin teologiassa on emansipatorinen perusvire. Teologia voi ja sen tulee uskaltautua ottamaan kantaa luomakunnan varjeluun tai ihmisyhteisön säilymisen puolesta. Tämän ei tarvitse tarkoittaa oman opin hylkäämistä tai mielikuvituksellisia tulkintoja, joissa oma perinne vääristyy esimerkiksi poliittiseksi ideologiaksi. Postmodernissa kulttuurikontekstissa toimiva luterilainen kohtaa nyt ja tulevaisuudessa monia Chungin teologian kysymyksiä, jotka eivät ole pelkästään aasialaisia, vaan globaaleja ja jokapäiväisiä teemoja.

Lähde- ja kirjallisuusluettelo

Lyhenteet

FML

Chung, Paul S.,

2003 The Future of Martin Luther in an Asian context. – Dialog. 42:1

LTE

Chung, Paul S.,

2007 Lutheran Theology in Engagement with World Religions. - Dialog 46:4.

MLB

Chung, Paul S.

2008 Martin Luther and Buddhism. Aesthetics of Suffering. 2nd edition.
Princeton Theological Monograph Series 80.

CM

Chung, Paul S.

2008 Christian Mission and a *Diakonia* of Reconciliation. A Global
Reframing of Justification and Justice. Lutheran University Press,
Minneapolis.

GM

Chung, Paul S.,

2009 God's Mission as Word Event in an Age of World Christianity: An
Asian Linguistic-Transcultural Model. - Transformative Spirituality and
Mission. Geneva: WCC. 2009.

Lähteet

Chung, Paul S., The Future of Martin Luther in an Asian context. – Dialog. 42:1,
2003

Chung, Paul S., Lutheran Theology in Engagement with World Religions. Dialog
46:4, 2007.

Chung, Paul S., Martin Luther and Buddhism. Aesthetics of Suffering. 2nd
edition. Princeton Theological Monograph Series 80. 2008.

Chung, Paul S., Christian Mission and a *Diakonia* of Reconciliation. A Global
Reframing of Justification and Justice. Lutheran University Press, Minneapolis.
2008.

Chung, Paul S., God's Mission as Word Event in an Age of World Christianity:
An Asian Linguistic-Transcultural Model. Artikkele julkaissussa Transformative
Spirituality and Mission. Geneva: WCC. 2009.

Kirjallisuus

- Ahonen, Risto
2000 Lähetyksen uudella vuosituotannolla. SLS: Helsinki.
- Duchrow, Ulrich
2002 Justice. - Dictionary of the Ecumenical Movement. Ed. Nicholas Lossky et.al. Geneva: WCC.
- Hankamäki, Jukka
2004 Dialoginen filosofia. Teoria, metodi ja politiikka. Yliopistopaino : Helsinki.
- Houston, Gary W. (ed.)
1985 The Cross and the Lotus: Christianity and Buddhism in dialogue. Delhi : Motilal Banarsidass.
- Huovinen, Eero
1987 Karl Barth ja mystiikka. - Elävä dogma. STKS,155. Vammalan kirjapaino: Vammala.
- Jennings, Willie J.
2002 Reconciliation. - Dictionary of the Ecumenical Movement. Ed. Nicholas Lossky et.al. Geneva: WCC.
- Juntunen, Samuli
2001 Ristin teologia ja annihilaatio. - Johdatus Lutherin teologiaan. Toim. Pekka Kärkkäinen. Kirjapaja: Helsinki.
- Kaura, Aarre
1997 Nottu R. Thellen kristinuskontulkinta buddhalais-kristillisen dialogin valossa. Pro gradu. HYTTK.
- Kena, Kirsti
1993 Kaukoidän teologian näkökulmia. Korea, Japani ja Filippiinit. STKS: Helsinki
- Komulainen, Jyri
2002 Mitä on uskontoteologia? - Teologinen Aikakauskirja 2/2002 s.129-141.
- Kulonen, Ulla-Maija et al.
2002 Suomen sanojen alkuperä: etymologinen sanakirja. Helsinki: SKS.
- Latvus, Kari
2002 Arjen teologia. Johdatus kontekstuaaliseen raamatuntulkintaan. Kirjapaja: Helsinki.
- Lazareth, William H.
2001 Christians in Society. Luther, the Bible, and Social Ethics. Fortress Press: Minneapolis.
- Lohse, Bernhard

1999 Martin Luther's Theology. Its Historical and Systematic Development. T&T Clark: Edinburgh.

Luther, Martin

1994 Lutherin Vähä- ja Isokatekismus sekä Schmalkaldenin opinkohdat. STKSJ, 138: Helsinki.

Mannermaa, Tuomo

1995 Kaksi rakkautta. Johdatus Lutherin uskonmaailmaan. 2.painos. STKSJ 194: Helsinki.

Mannert, Minna & Ahola, Miika

2006 Oikeudenmukaisuus ja yhdenvertaisuus. – Reseptio 2, 2006, s. 83-86.

Malkavaara, Mikko

1999 Intialainen dalit-teologia: vapautuksen teologiaa ja ihmisoikeuskamppailua. Kirkon tutkimuskeskus: Tampere.

Nam-Dong, Suh

1983 Towards a Theology of Han. - Minjung Theology. People as the Subjects of History. Orbis Books. Maryknoll: New York.

Pieris, Aloysius

1988 Spirituality in a Liberative Perspective. - An Asian Theology of Liberation. Orbis Books. Maryknoll: New York.

Pihkala, Juha

1995 Johdatus dogmatiikkaan. WSOY: Porvoo

Pranger, Jan

2008 Lutherans in the World Church: An Overwiev. - The Future of Lutheranism In a Global Context. Ed.Arland Jacobson, James Aageson. Augsburg Fortress: Minneapolis.

Puolimatka, Tapio

1995 Kasvatus ja filosofia. Kirjayhtymä: Rauma.

Raunio, Antti

2001 Luther ja yhteiskunta. - Johdatus Lutherin teologiaan. Toim.Pekka Kärkkäinen. Kirjapaja: Helsinki.

Rytkönen, Aaro

2006 Kirkot ja globalisaatio – oikeudenmukaisuutta kaikille. - Reseptio 2/2006, s. 68-71.

Saarinen, Risto

1994 Johdatus ekumeniikkaan. Kirjaneliö: Pieksämäki.

Saarinen, Risto

2003 Alku opista uskoihin. - Teologia uskontojen maailmassa. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisuja 81. Toim.Pekka Y.Hiltunen. Gummerus:Jyväskylä.

Sipiläinen, Ilkka

2008 Ekoteologia luo mielikuvia. - Kristillinen kasvatus 1/2008. Kirkon kasvatus- ja nuorisotyö. Kristillinen kasvatus ry: Helsinki.

Steinmetz, David C.

1986 Luther in Context. Indiana University Press: Bloomington.

Tavast, Timo

2006 Ajassa identifioituva Jumala. Robert W. Jensonin triniteettioppi. Joensuun Yliopiston teologisia julkaisuja 14: Joensuu.

Thiemann, Ronald F.

2009 Luther's Theology of the Cross: Resource for a Theology of Religions. - The Global Luther. A Theologian for Modern Times. Ed.Christine Helmer. Fortress Press: Minneapolis.

Vasko, Timo

2003 Missiologia ja uskonnot. Yliopistopaino:Helsinki.

Vuola, Elina

1999 Marian tyttäret – kulttuuri ja naiseus uskonnon muovauksessa Latinalaisessa Amerikassa. - Rotunaisia ja feminismejä. Nais- ja kehitystutkimuksen risteyskohtia. Toim. Airaksinen ja Ripatti Vastapaino:Tampere.

Westhelle, Vitor

2009 Power and Politics in Luther's Theology – The Global Luther. A Theologian for Modern Times. Ed.Christine Helmer. Fortress Press: Minneapolis.

WCC

2005 Engaging in Dialogue with Neighbours of Other Religions. - From Harare to Porto Alegre 1998-2006. An Illustrated Account of the Life of the World Council of Churches. WCC:Geneva.

Öberg, Ingemar

1991 Luther och världsmissionen. Studier utgivna av institutionen för systematisk teologi vid Åbo Akademi: Åbo.